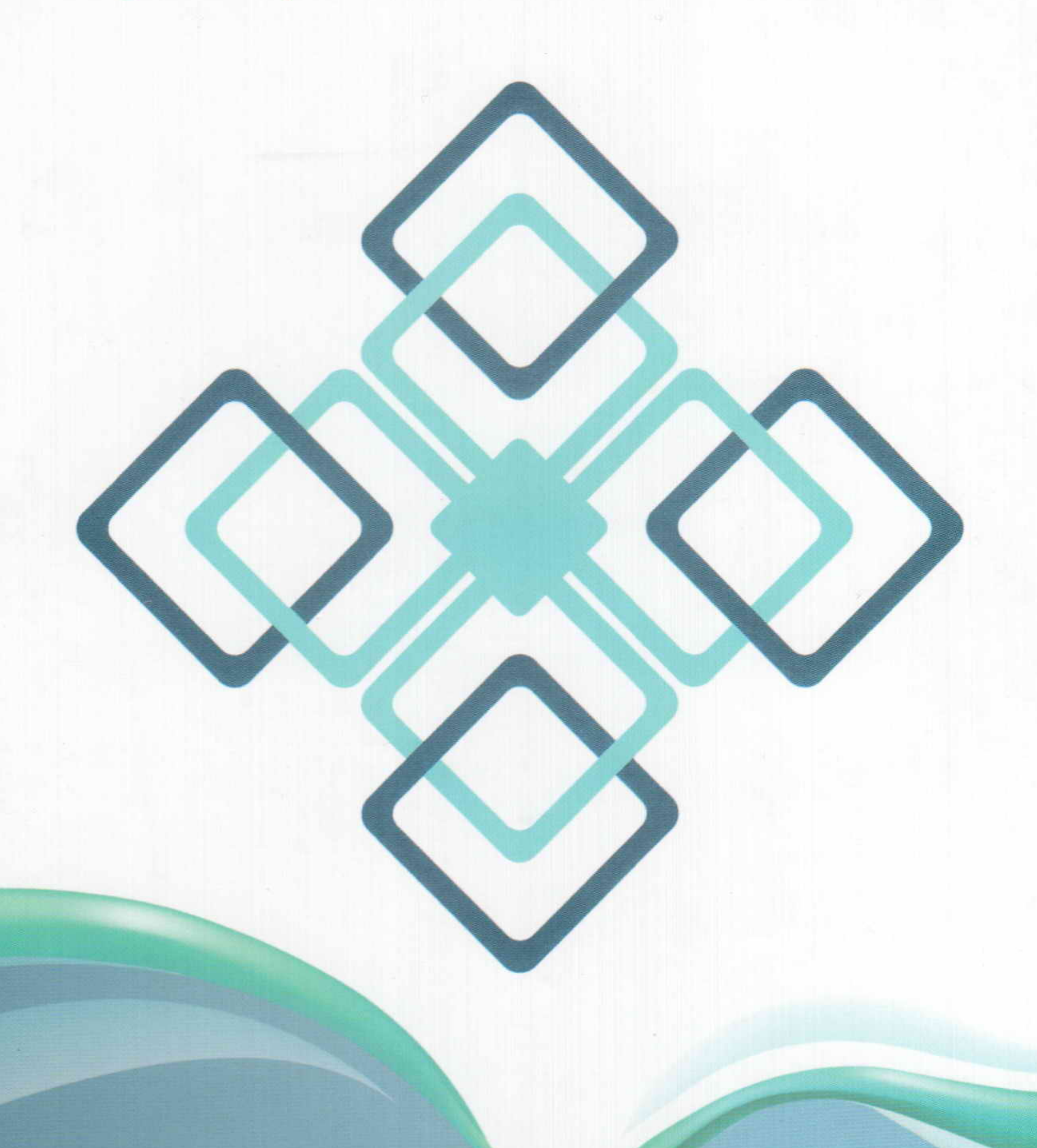
سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية | 8 |

نهج العقل

تأصيل الأسس وتقويم النُّهُج



تأليف: محمد ناصر

اشراف: الأستاذ الدكتور أيمن المصري



نهج العقل تأصيل الأسس و تقويم النُّهُج

محمد ناصر

سرشناسه : ناصر، محمد
Nasir, Muhammad
عنوان و نام پدیدآور : نهج‌العقل تاصیل‌الاسس و تقویم‌النهج/ محمد ناصر ؛ اشراف ایمن المصری.
مشخصات نشر : قم: محبین، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری : ۳۶۸ ص.
شابک : ۸-۰۷۶-۱۳۱-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۶۷]- ۳۶۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع : ادراک (فلسفه)
موضوع : شناخت (فلسفه)
موضوع : عقل‌گرایی
شناسه افزوده : مصری، ایمن
رده بندی کنگره : ۱۳۹۲ ۹ن۲ن/B۸۲۸/۴۵
رده بندی دیویی : ۱۲۱/۳۴
شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۶۴۹۸۲

نهج العقل تأصيل الأسس وتقويم النُّهُج

المؤلف: محمد ناصر

إشراف: الدكتور أيمن المصري

الإخراج الفني: عباس كبير

الناشر: دار المحبين

العدد: 1000

المطبعة: الوفاء

الطبعة: الأولى 2014 م

رقم الإيداع الدولي: 978-600-131-076-8

نهج العقل

تأصيل الأسس وتقويم النُّهُج

محمد ناصر


بسم الله الرحمن الرحیم

فهرس المحتويات

الباب الثاني: تقويم النهج المناوئة للعقل

المقدمة

أيها القارئ، يا صاحب الفكر المتيقِّظ، والنفس الملهَمة بعشق الحق والحقيقة، يا من أرّقته ضوضاء دعاة الفكر وحملة القلم الأعرج، وأفزعته مستنقعات المذاهب والفرق، وأقعدته متاريس المتعصبين عن سلوك درب الخلاص، وثبَّطته حانات المتهتِّكين عن حمل لواء الحقيقة، يا مَن ذقتَ من معين العقل عذوبَته، وشاهدتَ بكلِّك من دروب الفكرِ أقومَه، يا من ذرفتك دمعةٌ اقشعرَّت لها أوصالُك كلما ذكرتَ مقصدَك وعاينتَ حلمَك حينما تغشى الإنسانيةَ سماءُ الكمال فترى الإنسانَ في مهد العقل يُسقَى من صنوبرة الفكر الرصين قد أُلبس من نسيج دستور الكاملين.

أيها القارئ الذي عزَّ وجوده، وأخلاه الزمان من سلَّة جودِه، أدعوك وكلِّي أملٌ وثقة أنك ستجيب دعوتي، وتجوب بقلمك على بضاعتي، فتصفَّحُها متفحِّصاً بذهنيَّة العاشق للحق، المتجرِّد عن كل موروثٍ خَلِق، مستنيراً بعقلك المستوْحش الغريب؛ ليجد ذاته فيها، فينفض عنه أشواك التغرُّب ويتترَّس بدرْع الحقيقة فيقي نورَه الخفوت.

إليك **أيها القارئ** هذا الكتاب أعرض فيه منهاج العقل الرصين، ودستور الفكر المتين، بأسلوب البرهان القويم؛ عسى أن نتخذه معا مسلكا وملاذا

آملين أن يقود عقولَنا إلى كمالها النظريِّ باقْتناء الحقيقة، ويهدي نفوسَنا إلى كمالها العمليِّ باقتفاء أثر الفضيلة.

وقد صنَّفتُه في بابين **الأول** منهما: قواعدُ وأسس تشرع من أولى المدركات اليقينية؛ أعني قاعدة امتناع التناقض ـالتي بُخِسَ حقُّها وجُهِلَ قدرُهاـ فأرتقي منها إلى سلسلة القواعد المتفرِّعة عليها والمدِيْنَة لها، فأشيِّد صرْح العقل الشاهق، ليستعصي على المغرِضين هدمُه ويهتدي الحائرون بنوره، ناسجاً بإبرة الحكمة خيوطَ الفكر؛ ليتشكَّل منطقُ العقل كصوانٍ بارقٍ من غير احتكاك، دون أن ألوِّث الفطرة بعنْجَهيَّة الجدل وقذارة المِراء، بل سائرا مع العقل كما هو، مستنطقاً إياه ومستجدياً نعماه مكفيَّاً بهُداه، فكانت لوحةً عصماءَ توحي للنبيه بما يغنيه، وتحن على المتعلم الصبور كيما من عسلها ترويه.

والثاني منهما: مغتسل بارد يجلو صدأ النفوس ويذرها مستبشرة وقد مزّقتْ لحاف العبوس من فرط معاينة الحرب الضروس، فكَشفتُ فيه عورات المختالين، وسوَّدتُ فيه وجوه المستَعْلِين وقوَّمْتُ به النُّهج وعدَّلْتُ الفِكَر لتكتمل به المسيرة وتحط عنده سفينة الحقيقة.

فأرجو ممن لا يرجى سواه أن ينفعني به، ومَن قراه ووعاه ويحرسنا من الزلل والخطل حيث لا عاصم الا اياه والسلام والتحية على من اتبع هداه.



تأصيل الأسس العقلية

تمهيد

❖ الفصل الأول أوليات الإدراك

❖ الفصل الثاني أنواع الإدراك وقواه

❖ الفصل الثالث خصائص الإدراك

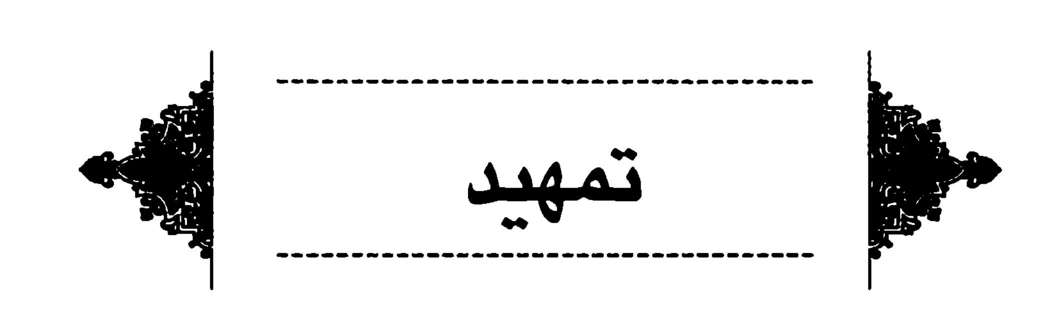
❖ الفصل الرابع أنواع المعاني وأنحاء الإدراك

❖ الفصل الخامس هيئات التفكير وضوابطها

❖ الفصل السادس قوانين أخذ المواد

❖ الفصل السابع كيفية استخراج الحمل الذاتي

خاتمة



تمهيد

تمهيد

مسكين أيها العقل، لم تسلم الطعن، حتى ممن رفع عَلَمَ نُصرتك، فكيف بمن جحدك قُدرتك، وأهان رفعتك، فكنت وحيدا بين مفرِطٍ ومفرِّط، وبين غالٍ وقالٍ.

مذ بزغ فجر الفكر على بسيط الكون، وسعى الإنسان ليمزِّق خيمة الجهل، وينير ظُلَمَ الجهالة، كان الغرورُ بالذات والأنسُ بالمتعود قرينين لفكره، قد تمهرا التزين له، وإخفاءَ حفرهما عنه، فأضحى أسيراً يُقاد بعيداً عن التجرد في الفكر، والإنضباط في الإدراك.

ولأنه فاعل عن إرادة، وإرادته إنما هي لما يناسب كمالَه، فإدراك المناسب لكماله مبدأٌ لإرادته، فكانت سلاسلُ الغرور والمأنوسِ حيث تحكمت في سير فكره منشأً لفقدان إدراك كماله وتحوُّلِ إرادته للمناسب إلى إرادةٍ للمنافي متلبسا بزيه.

ولأن الشيء إما أن يكون وإما ألا يكون، فهو هو، وليس غيره فهو واحدُ الهوية، أما مغايراته فيمكن أنْ تتكثر دون أنْ تحصر فكان إدراك الشيء الواحد واحداً، وإدراك المغاير قابلا للتَّكثُّرِ بتكثُّرِه.

وإذا أُلبسَ المغايرُ ثوبَ الهوية وقاد الفكرَ سلطانُ الغرور وعربةُ المأنوس كان تعدد الإدراك عن هوية الأمر الواحد تابعا لتعدد الأغيار التي طُلِيَت بلون هويته، فزاغت أبصارُ المنقادين عنه وتلوَّنت مناسباتُ الكمال، فتخالفت الإرادات وتكثَّرت الأفاعيل وتباينت.

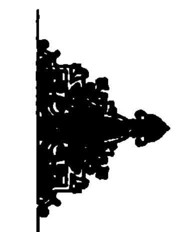
وتحت عباءة الزمن سار أسطول الفكر يبذر بعضه بعضا حتى ضاقت عليه الأبحر بما رحبت فتسمرت أزلامه تتناطح وتتغارق فتشوّه الفكر، وبدل أن يعلو الإنسان نحو كماله مزقه أشلاءً وتاه عنه غورا.

ولكن في ضوضاء هذا التيه كله -ورغم وابل سهام المستفكرين- جدّ المسيرَ مثقلاً بجراحها ماردُ الفكرِ الرصين ودستور الكاملين.

وإذ بلغ الأمر آخره وتصدأت عجلات الزمن من قيح غرور المستألهين ولعاب خبث المستفكرين، آن أوان الحسم وكشف عورات الخصم، وقصّ أجنحة الخفافيش بتضميد الجراح، وتجديد اللقاح؛ ليستأنف الفكرُ فكرَه ويستعيد العقلُ عرشه.

قد دق ناقوس العودة بالذات إلى ساحها فنعريها من خِرَقِ الزمن، ونجمع لَبنات العرش فَنَنْظم الأسس، ونخطَّ النُّهج ونَحيك أصوافَ الفكر عقدة في إثر عقدة؛ لنكسوها درع الحقِّ ونُمسكها إبرةَ الحكمة لتَفْقأ عين الجهل.

الفصل الأول:



أوليات الإدراك



- قاعدة التناقض
- قاعدة العلية
- قاعدة السنخية
- قاعدة القابلية
- الواقع الخارجي

أوليات الإدراك

توطئة

إننا نشعر بذواتنا ونعاينها بالوجدان، ونعاين حالاتها المختلفة والتي منها الإدراك فنجد أننا لا ننفك عن كوننا ندرك شيئا ما فإدراكنا مستشعر لنا وما ندركه محكي لنا، فليس الإدراك إلا انحكاء شيء ما لذواتنا.

وأول ما ينحكي لنا هو ذواتنا وحالاتنا المستشعرة لنا، فندرك أننا ذوات لها قوة إدراك، وأننا محلٌّ لتعاقب حالات مختلفة مثل شعورنا بالجوع والعطش والشبع والإرتواء والفرح والرضا والحزن والغضب وغير ذلك من وجدانياتنا التي هي أول ما ينحكي لنا.

ولكي ننسج خيوط الإدراك بإحكام واحتراف لن يفوتنا الالتفات إلى كلِّ عقدة بتفحص البصير تثبتا من انزلاق أقدامنا بزيت السذاجة، ولذلك وجب أن نتوقف هنيهة، ونعود متفحصين لإدراكنا ذواتنا وحالاتها؛ لنجد أننا لن نتعداه إلا وقد تنبهنا إلى أنه يستبطن إدراكا يحفظ تماسكه ونستند إليه ضمنا في إدراكنا لها بنحو أنه لو جرد عنه لما تأتّى لنا استيثاق إدراك البتة، وليس ذلك إلا إدراكنا امتناع اجتماع الثبوت والانتفاء معا لشيء بعينه؛ إذ

لأننا ندرك ذلك كان إدراكنا لذواتنا وحالاتها مستحكما، يمتنع عليه الشكُّ إذ ندرك أنَّ وجداننا لذاتنا وحالاتها يمتنع اجتماعه مع عدم وجداننا لها وندرك أن إدراكنا لها يمتنع أن يكون لا إدراكا لها، أو إدراكا ليس لها، فيكون إدراكا لغيرها لأنه مستلزم لكون وجداننا لها بعينه، لا وجدانا لها أو وجدانا لا لها فيكون وجدانا لغيرها، وبالتالي تكون هي وليست هي.

ومنه نتنبه إلى أنَّ إدراكنا أنَّ الشيء هو هو يستند إلى إدراكنا أن الشيء لا يمكن أن يكون هو ولا هو معا.

١. قاعدة التناقض

ومن هنا ومن أول الأمر نتنبه إلى أنَّ الشيء أيَّ شيء إما أن يكون وإما ألا يكون، واجتماع كونه ولا كونه ممتنع لا يقبل التخلف، بل إنَّ القول بتخلفه يعني عدم إمكان اجتماع تخلفه ولا تخلفه معا، وبالتالي قول به وبعدمه معا، وبالتالي حتى القول بتخلفه يحتاج في استثباته إلى القول بعدم التخلف، فيلزم من إثباته نفيه، ولولا ذلك لما تأتى أن ندعي أي إدراك بما فيه هذا القول عنه.

ومن هنا ندرك أن أي إدراك لا يمكن استيثاق صدق حكايته إلا إذا كان فرض تخلف الواقع عن مطابقة محكيه مستلزما للجمع بين الشيء وانتفائه معا، فمتى ما أمكن خطأ الإدراك أمكن أن يكون نقيض المدرك واقعا، وبالتالي لن يكون إدراك منقوضه مستوثقا فيتوقف إستيثاق الإدراك على كون نقيض المدرك ممتنع الوقوع، بأن يكون فرض وقوعه فرضاً للجمع بين النقيضين.

فالأساس الأول والأوحد الذي يستند إليه استيثاق كل إدراك وتتقولب

على طبقه كل الأشياء أينما وكيفما وحيثما فرضت هو أن الشيء وانتفاءه يمتنع اجتماعهما معا، وهذا الأساس هو ما يسمى بقاعدة امتناع إجتماع الشيء ونقيضه، لأن نقيض كلِّ شيء انتفاؤه.

ومن هنا يأبى الإدراك منا أن يكون إلا إذا كان خلاف المدرك مستوجبا لفرض الجمع بين النقيضين، فينعقد الإدراك له لكون الوقوع يأبى أن يكون لخلافه؛ إذ في خلافه فرض جمع للنقيضين والواقع يأبى التناقض.

وإذا انجلى لنا ذلك وتنبهنا له؛ اعتصمنا به واتخذه فعل الإدراك ملاذا في سيره ومقياسا لإصابته ومدفعا له عن خطائه.

٢. قاعدة العلية

بالبناء على هذا الأساس نشرع في سفر الإدراك فنلتفت لذاتنا، ونتأمل كونها وفعليتها فنجد أنها مسبوقة بالإنتفاء، ويجوز عليها الإنتفاء فيما بعد، فندرك أنه متى لم يكن الشيء ثم كان، فليس كونه من ذاته ولا هو مستغن في فعليته، بل محتاج ومفتقر إلى غيره لأنَّ استغناءه في فعليته وتماميته في ذاته تستلزم امتناع انتفائه؛ لأن الذات، أيّ ذات هي هي، وليست غيرها، فإذا كانت مستغنية وتامة بنفسها فهي كذلك، ففرض انتفائها يعني أنها ليست هي فتكون هي وليست هي معا، وبالتالي فرض لاجتماع النقيضين، وبالتالي ندرك أنه متى ما كان الشيء بعد الإنتفاء ففعليته ليست بذاته وإنما بغيره؛ إذ فرض خلاف هذا المدرك فرض لاجتماع المتناقضين.

ثم إنَّ فعلية أي شيء بعد أن كان منتفيا لاحقة لإمكان أن يكون بالفعل وان

يكون شيئا وذلك بأن لا يكون فرض ذاته مستلزما للجمع بين الشيء ونقيضه وإلا كان ممتنعا عليه أن يكون بالفعل وشيئا هو تلك الذات المفروضة فليس هو بشيء أصلا، بل لا **(هو)** إلا في أفق الفرض بالتركيب بين المعنى ونقيضه فيلزم من فرض فعليته فرض اجتماعهما، وهو فرض لفعلية ما تمتنع فعليته لإباء رحم الوقوع عن اجتماع النقيضين فيه معا.

وبالجملة إن فرض فعلية أي شيء بعد انتفائه يتوقف على كونه قابلا في نفسه لأن يكون بالفعل، وهذا فرع عدم كون المفروض فعليته مستجمعا للمتناقضين.

٣. قاعدة السنخية

ومن هنا فالشيء أيّ شيء إما أن يكون تاما في ذاته فهو مستغن في فعليته فلا يمكن فرض عدمه؛ لأنه فرض لاجتماع الشيء ونقيضه، وإما أن يكون غير تام الذات يجوز عليه الإنتفاء فهو محتاج في فعليته إلى غيره، وما كان كذلك فهو قبل فعليته لاشيء، بل ليس هناك ما يقال له **(هو)** قبل الفعلية إلا بلحاظ ما يمكن أن يصحَّ صدوره عن هوية السابق المستندة إليها هوية اللاحق وفعليته.

وبالتالي فقسط اللاحق من التمامية والكمال -أي خصوصيات هويته- تتبع ما تصحح خصوصية السابق فعليته عنها وبتوسطها، ولا يمكن أن يكون للاحق خصوصيات ليست مستندة إلى ما يصحح صدورها عن هوية السابق وتابعة في قسطها إليه؛ إذ ليس قبل فعلية اللاحق إلا الليسُ المحض، ففرض خصوصية فيه تستقل عن خصوصية هوية السابق فرض لاستغناء اللاحق

في فعليته عن السابق ولو في بعض خصوصياته، والحال أنه محتاج في فعليته، وقبل الفعلية ليسّ محضٌ، فيكون فرضا للجمع بين استغنائه ولا استغنائه، وهو جمع بين النقيضين، وما كان فرضه مستلزماً لذلك فهو ممتنع الفعلية لأنه ليس بشيء يمكن أن يكون بالفعل كما سلف.

والنتيجة أننا ندرك أنه لا يمكن أن يكون شيء محتاجا في فعليته إلى غيره ويستقل في خصوصيته عما استند إليه في الفعلية وصيرورته (**هو**)، إذ خلاف هذا المدرك فرض للجمع بين النقيضين.

بما أنَّ اللاحق يستند إلى خصوصيات مستنده التي يصحُّ معها صدوره عنه فكما أن تعدي قسط كمال اللاحق وخصوصيته عن القسط والخصوصية التي تصحح خصوصية السابق صدورها عنه مستلزم للجمع بين النقيضين، فكذلك فرض تخلف اللاحق في خصوصيته بحيث تكون خصوصية السابق تصحح صدور ما قسط كماله ونحو خصوصيته يعلو على قسط المفروض صدوره ويفضل خصوصيته فإنه فرض مستلزم لذلك أيضا؛ لأنَّ المفروض كون اللاحق مستندا في صيرورته (**هو**) إلى السابق، فتخلفه عن القسط الذي يصح صدوره عنه يستلزم تخلف الإستناد إليه وتوقف تذوته عليه فيكون صادرا وغير صادر عنه معا.

فطالما أن اللاحق في تذوته وفعليته يستند إلى السابق فلا يمكن زيادة أو نقصان قسط كماله عن الحدود التي يصحح كمال السابق صدورها عنه فلا يمكن تعدد الصادر عن السابق بما هو صادر عنه؛ لأن التعدد فرع التمايز والتغاير من جهة ما، وحيث إنهما إنما يكونان بزيادة أو نقصان في الخصوصيات فطالما أن قسط الصادر وخصوصياته تابعة لما تصححه ذات

مستنده، وبما أن ذات كل شيء هي هي فهي واحدة بالضرورة فما تصحح صدوره قسط واحد كذلك، وإنما ينشأ التعدد وتفاوت خصوصيات ما يستند إلى الذات بالنقص والكمال بتوسط دخالة خصوصيات غيرها لا بنحو أنها شريكة للسابق، بل بنحو أنها مصححات اقتصار اللاحق المجعول في ذاته بقسط كمالي ينقص عن القسط الذي يصح استناده إلى السابق ابتداءً.

ومن هنا يستبين أن المصحح لصدور أي شيء هو ذات السابق الأول على الإطلاق ذو الذات التامة والكمال المطلق، إلا أن ما هو مصحح اقتصار كون الصادر في نفسه ذا قسط كمالي ما هو الشروط التي تحفّ بصدوره ويتقولب في ذاته تبعا لها.

فالصادر الأَوْلَى بالصدور هو أعلى قسط كمالي، يمكن أن يكون عليه الصادر بما هو صادر ومجعول، فاقتصاره على ذلك القسط هو لاحتفافه بخصوصية متوقفيته على غيره، لتصحح فعليته؛ إذ كونه هو ذلك القسط منشأ لاحتياجه إلى السابق؛ لعدم كونه القسط التام من الكمال ليستغني عن غيره.

ومن ثَمَّ فإن الثاني في أولوية الصدور إنما كان كذلك لما له في ذاته من قسط كمال ينقص عما يصحح الأول صدوره؛ لأنه لا يصح فرضه إلا في طول الأول، وإنما كان هو ما هو في ذاته لخصوصية ملحوقيته الطولية للأول وطالما أن الصادر الاول في الأولوية ينقص عن قسط كمال التام كمالا كان مصححا لصدور الأنقص منه عنه، فالصدور دائما يستند إلى التام كمالا أما محدودية قسط الكمال ومصحح محدوديته بذلك القسط فتستند إلى الخصوصيات التي تحفّ به وبصدوره.

وبالتالي فمقتضى استقلال السابق في استناد اللاحق بما هو لاحق إليه في كونه (هو) تبعية قسطه للقسط الذي يصحح السابق صدوره بما هو لاحق عنه دون تعدٍّ أو تخلف.

٤. قاعدة القابلية

مما تقدم يعلم أنه إذا كانت هوية اللاحق تفتقر في فعليتها إلى ثالث هو محل وحامل لها لم يكفِ في فعليته فعلية مستنده، بل لابدَّ من فعلية محله وحامله، وبالتالي لا يستقل مستنده في تحديد قسط تماميته وخصوصيات هويته؛ إذ لابدَّ من كون محله قابلا لفعلية تلك الخصوصيات، وإلا امتنعت فعليتها؛ لأنَّ عدم قابليتها لها يعني عدم إمكان فعليتها ففرض فعليتها دون قابلية المحل جمع بين إمكان فعليتها ولا إمكانها لأنَّ فرض الفعلية فرع إمكان الفعلية، فتكون الفعلية ممكنة وليست ممكنة معا، ولذا لابدَّ أن تكون خصوصية هوية اللاحق تتبع خصوصية مستنده ومحله الحامل له، فبحسب قسط المحل من القابلية لخصوصيات مستنده تتحدد خصوصيات هويته.

٥. الواقع الخارجي

بالإستناد إلى ما تقدم إذا تفحصنا حالاتنا التي نجدها لأنفسنا ونشعر بها على التعاقب والتبدل حيث نجد أننا نحزن ثم نفرح ونجوع ثم نشبع ونخاف ثم نأمن.... بان لنا أنها لا يمكن أن تجتمع معا لنا لما بينها من التنافر والتصادم بحيث إنَّ كوننا بحال يعني أننا لسنا على الحال الأخرى المنافرة لها.

وإذا توجهنا إلى أن تعاقبها ليس بفعلنا وإرادتنا، بل نجد مقهوريتنا لكونها فينا وفقداننا لها، فنتوجه إلى أن كونها كذلك لا يمكن إلا أن يكون مستندا إلى ما هو غيرها وغيرنا وإلا لما كانت لتكون بعدما لم تكن وما كانت لتزول بعد أن كانت تبعا لما بان وتقرر سابقا.

وإذا توجهنا إلى أنها تكون فينا بعد فقدانها توجهنا إلى أن كونها فينا مما تقبله ذواتنا، وإلا لما أمكن أن تكون فينا، والحال أنها فينا، فذواتنا قابلة لها قبل كونها فيها؛ لأنَّ حلول أي شيء في محل فرع قبول ذلك المحل وتهيؤه له كما تبيناه سابقا.

وكما أنَّ حلولها يتوقف على قبول ذواتنا، كذلك خصوصيتها في ذواتنا تتبع خصوصيتها ونحو قابليتها، وإلا رجع إلى أن حلولها غير مستند إلى قابلية المحل فكما أن الكائن بعد انتفاء يتبع في خصوصيته التي هو بها شيء خصوصية فاعله أي ما استند إليه، ومنه صار شيئا بالفعل كذلك الكائن في محل فإنه مضافا لذلك يتبع في خصوصيته التي هو عليها في المحل خصوصية المحل ونحو قابليته وقد تبينا ذلك.

وبالجملة فإن للشيء ذاته وخصوصياته، ولا يمكن ألا تكون له؛ إذ يلزم أن يكون هو وليس هو، وكل خصوصية هي للشيء من ذاته فلا يمكن انتفاؤها عنه، إذ كونها من ذاته يستلزم فرضها مع فرضه، وإلا كانت من ذاته ولم تكن، ومتى ما كان تحقق الخصوصية للذات بعد انتفاء فليس ثبوتها للذات من الذات بالإستقلال وإلا لما جاز انتفاؤها عنها وإلا كانت كذلك وليست كذلك معا.

وبالتالي ليست تلك الحالات بهوياتها وخصوصياتها إلا بحسب القابلية التي لذاتنا والخصوصية التي للفاعل ونحو الإرتباط بينهما فكما أن كون تلك الحالات عن فاعل وفي قابل مما أدركنا واقعيته بالضرورة لاستلزام فرض خلافه فرض الجمع بين النقيضين، فكذلك كون خصوصياتها إنما هي بحسب حال خصوصية الفاعل وحال خصوصية القابل ونحو الإرتباط، مما ندرك كذلك واقعيته بالضرورة لاستلزام فرض خلافه فرض اجتماع الشيء ونقيضه.

وبذلك نكون بتبيننا للأساس الأول والوحيد الذي نستند إليه في إستيثاق أي إدراك وضبط واقعيته قد ارتقينا وتبينا عدة أسس أخرى لا تقبل التخلف تبعا لاستنادها لما لا يقبل ذلك البتة كما مر.

وإذا انجلى لنا ذلك فلنعد إلى صومعتنا لنغوص في تفحصنا لنحصد أسسا أخرى.

***

الفصل الثاني:



أنواع الإدراك وقواه

- الإدراك الحسي
- إختلاف المحسوسات
- ضابطة الصحة والخطأ في الحس
- الإدراك الخيالي
- الإدراك الوهمي
- قوى الإدراك
- القوة العاقلة
- أهمية القوة العاقلة

أنواع الإدراك وقواه

١. الإدراك الحسي

إننا نجد أنَّ لنا بدنا له أعضاء، نملك التصرف في العديد منها، ويرد علينا بتوسطها كثير من الحالات، فلنا أعين يحصل لنا بتوسطها شعور بألوان وامتدادات وأشكال، ولنا آذان يحصل لنا بتوسطها شعور بأصوات، وكذا أنف يحدث لنا بتوسطه شعور بروائح، ولسان يحصل لنا بتوسطه شعور بطعوم، ونجد أن بدننا كلّه يتوسط في شعورنا بخشونة وملوسة وقساوة وليونة ورطوبة وجفاف وغير ذلك من الحالات التي تتعاقب، ونشعر بها ونعاينها وجدانا بتوسط الأعضاء، كما نجد أن نحو تصرفنا بالحواس دخيل في تعاقب تلك الحالات أو انتفائها.

ثم إذا تفحصنا حالاتنا الحسية نجد أنها ليست من فعل النفس وابتداعها، بل نجد من أنفسنا أنها حين الإستشعار بها تكون متلقية لها بنحو الرغبة أو النفور والإستيناس أو الإشمئزاز، مما يستدعي تحركا وتصرفا بحواسنا للإستزادة أو الإزالة، وذلك لأننا نجد تلك الحالات لأنفسنا بما هي آثار غيرنا فينا وانفعالات ذواتنا بتوسط ارتباطها الحسي بغيرها، لذلك كان إدراكنا لتلك

الحالات بنحو الحكاية عن أثر ما هو غيرنا في أنفسنا.

مضافا إلى أننا ندرك أن هذه الحالات لا يمكن أن تكون من ذاتها؛ أي بأن تكون تلك الحالات بذاتها فاعلة فينا؛ لأنها ليست إلا حالات لأنفسنا وليست هويتها؛ إلا أنها حالة لها، ففرض انفصالها عن النفس نفي لهويتها، فلا شيء أصلا حتى يمكن فرض فاعليته وتأثيره، وحيث إن الكائن بعد الإنتفاء لا يمكن أن يكون كونه من ذاته، وإلا يلزم فرضه كائنا قبل كونه فيجتمع كونه ولا كونه معا كما تبينا امتناعه، ولا يمكن أن تكون من ذاتنا؛ لأننا فضلا عن وجداننا لعدم فاعليتنا لها ولمقهوريتنا في كونها فينا فإن كونها من الذات لا يجتمع مع زوالها وتبدلها وتدريجيتها؛ لأن ما هو من الذات فهو مع الذات ويفرض في طول فرضها، وتخلفه عنها مع كونه منها فقط يعني أنه منها وليس منها، وهو جمع بين المتنافيين البين الإمتناع.

وبالتالي طالما أنها ليست بمحض فعلنا ولا بفعلها ففعليتها فينا ترتبط بغيرها وغيرنا، ولذلك كان إدراكنا لحالات النفس الحسية بما هي مرتبطة بغيرها عبر الحواس بنحو الحكاية عن نحو تأثر النفس بتوسط ارتباط الحواس بخصوصية ما هو غيرنا وهويته في عرض هويتنا وهو خارج نفوسنا.

وحيث إن ما هو غيرنا وخارج نفوسنا لا يمكن أن يكون بنفس هويته بمعزل عن قابلية النفس منشأ لها، وإلا لما كانت لتكون في النفس، والحال أنها كذلك، كما أن محض كونها للنفس ليس لمحض كونها قابلة وكونه منشأ؛ إذ لو كان كذلك فحيث إننا نجد من أنفسنا أننا نحصل على نسخ متباينة بنحو أنها حاكية عن هوية بعينها فيلزم أن تكون للهوية الواحدة بنفسها تأثير لحالات متباينة، وبالتالي تكون متعلقا لإدراك نسخ متباينة عنها، وبالتالي

الجمع بين المتنافيات من جهة واحدة.

مضافا إلى استلزامه إمكان حصولها للنفس حتى مع عدم استعمال تلك الأدوات، والحال أننا نجد من أنفسنا بنحو بيِّن جدا أن حصول تلك الحالات وإدراك النسخ الحاكية يتوقف على إعمال تلك الادوات فلا ندرك أشكالا وألوانا إلا إذا فتحنا عيوننا، ولسنا ندرك أصواتا إذا سددنا آذاننا، وهكذا باقي الأدوات، وبالتالي فإنَّ حصول تلك النسخ يتوقف مضافا إلى قابلية النفس وفعلية هوية ما هو خارج النفس على حصول الإرتباط بين هذه القوى وبينها، وتبعا لنحو ذلك الإرتباط وخصوصية الطرفين تحصل في النفس انفعالات بها، ويكون إدراكها إدراكا لخصوصيتها بما هي لها ذلك الأثر في النفس.

ولذلك كان تبدلها وتعاقبها تابعا لتبدل نحو الإرتباط أو الغير المرتبط به؛ ولذلك كانت الحواس أدوات النفس لحصول الحالات الحسية التي بإدراكها ينحكي للنفس خصوصية الغير بما لها ذلك الأثر الحسي في النفس بتوسط الإرتباط عبر الحواس، بحسب خصوصيات تلك الحواس.

٢. إختلاف المحسوسات

ثم إذا تفحصنا تلك الأدوات التي لأبداننا، والتي نسميها حواسا بان لنا أنَّها تتباين في خصوصية ما تنفعل النفس به بتوسطها، ويمتنع تبادلها في ما بينها؛ إذ إنَّ أدوات الحسِّ متباينة في خصوصياتها، فيلزم أن تلك الحالات ونسخها المحكية تتباين كذلك؛ إذ قد بان لنا سابقا أنها لابدَّ أن تستند في كونها للنفس، وفي خصوصيتها إلى هويات خارج النفس، بما لها من الخصوصية، وهي المحسوسات، فكما كان حصولها مستندا إلى قبول النفس بحسب أداة

الحس وفاعلية ما هو خارج النفس بتوسط الإرتباط بأدوات الحس كذلك كانت خصوصيتها مستندة إلى خصوصية أداة الحس والمحسوس والإرتباط، وإلا لزم كما تقدم كون خصوصيتها بمعزل عن القابل والفاعل والإرتباط، وبالتالي إما أن يلزم استناد الحصول للخصوصية بما هي تلك خصوصية إلى نفسها، أو عدم استنادها إلى شيء أصلا وكلاهما مستلزم للجمع بين المتنافيين البين الإمتناع.

وعليه فخصوصية الحالات والنسخ المدركة تتبع خصوصية أداة الحس وخصوصية الإرتباط، وخصوصية المحسوس، فيكون اختلاف سنخ الخصوصية التي للمحسوس مستوجبا لاختلاف أداة الحس القابلة للإنفعال به، وبالتالي اختلاف انفعال النفس والصورة الحاكية سِنْخاً، فلا المبصر بمسموع ولا الملموس بمتذوق، أما مع الإتحاد في أداة الحس واختلاف نحو الإنفعال فيرجع إلى اختلاف المحسوس، أو اختلاف نحو الإرتباط.

ثم إننا نجد من أنفسنا أنَّ حالاتنا الحسية المتباينة سِنْخاً، وكذا إحساساتنا بتوسط أدوات الحس المتعددة تتعاقب تارة، وتتصاحب أخرى، وتتفارق ثالثة، فقد نرى ونسمع على التعاقب، أو على التصاحب، أو على التفارق، وكذا باقي الإحساسات والأدوات، وبالتالي فإنَّ منشأها لا يمكن أن يكون أمرا واحداً ومن جهة واحدة، وإلا لما انفكت عن التصاحب، ولكانت نفوسنا متى سمعت لزم أن ترى وتشم وتلمس معا، وغير ذلك من الحالات، ولامتنع الإفتراق فضلا عن التعاقب، والحال أن وجداننا وإدراكنا لخلافه ونقيضه.

ومن هنا يتبين أن المحسوس إنما يتوجه إلى هويته خارج النفس بتوسط انفعال النفس به عبر أدوات الحس، وحصول صورة خصوصيته الحسية

المنوط بارتباط المحسوس بأداة الحس المناسبة لخصوصيته، ولولا هاتيك الأدوات لما كان لتوجه النفس إلى المحسوسات عبر صورها الحاكية عنها من سبيل؛ لأنها ليست للنفس بهويتها وإنما بنسخها الحاكية عن هويتها، وبما هي خارج النفس بتوسط انفعال النفس بها، وبانتفاء ما بتوسطه الإرتباط امتنع التوجه إلى ما معه ترتبط.

٣. ضابطة الصحة والخطأ في الحس

مما تقدم يتبين لنا ما للمحسوس بالنسبة إلى النفس من خاصية؛ إذ ما يقبل الحصول للنفس بأداة الحس إنما هو عند النفس بصورة حاكية عنه، بالنسبة إلى النفس التي لها قوة الحس، بحسب حال تلك القوة، وبحسب حال المحسوس، أي بحسب نحو الإرتباط بينهما فحكايتها عن المحسوس منوطة بحاليهما، لا حكاية غير مقيدة، فلا يجب مطابقة الحاكي لمحكيه كما هو في نفسه بمعزل عن الحالين.

ولذا ندرك أن مجرد توجه النفس إلى المحسوس، عبر ما يحكي عنه، ليس كافيا عند النفس للتوجه إلى كون المحسوس كذلك في نفسه بمعزل عن حاله بالنسبة إلى أداة الحس، وبمعزل عن حالها حين الحس، ففرق بين ما عليه ما يقبل الإحساس من الخصائص في نفسه، وبين ما يحصل للنفس بأداة الحس بحسب الحالين جميعا أو أحدهما.

ولذلك ندرك أن صورة المرئي بالعين عن بعد ليست حاكية عن شكله أو لونه أو حجمه، بحسب ما له في نفسه، بل بحسب حاله من البعد؛ لأننا ندرك محدودية أدوات الحس، فالعين تتأثر بمقادير المسافة، والسمع يتأثر بمراتب

الصوت، وهما مع الذوق والشم واللمس يتأثرون بحالات المرض، ولذلك تتوقف المطابقة بين محكي الصورة الحسية وخصوصيات المحسوس في نفسه، على كون تلك الأدوات ونحو ارتباطها به على الحال الذي لا تقصر فيها عن انتساخ ما يحكي عنه بما هو في نفسه، ولا يقصر هو عن التأثير كذلك، ومع انتفاء ذلك نضطر في تحديد خصوصية المحسوس في نفسه بحسب أداة ما للإستعانة بأداة أخرى تلازمها في التأثر؛ لتلازم خصوصيتي المحسوس المناسبتين لهما، كأن نرى العصا التي بعضها في الماء منكسرة غير مستقيمة فنستعين بأداة اللمس لندرك انبساط اللمس وعدم انحداره، حيث إن استقامة المرئي وانبساطه باللمس متلازما، فندرك حال العصا في نفسها من الإستقامة وارتباط صورة الإنكسار بحسب حالها في الماء.

ولذلك ندرك أن ما يحصل للنفس من الصور بحسب تلك الحالات إنما هو بالنسبة لها فقط، لأنها بحسب ما بان لنا ليست إلا فعل المحسوس ونقشه، بحسب خصوصية من خصوصياته في النفس، بتوسط أداة الحس المناسبة لها، وخصوصية المفعول تتبع خصوصية فاعله والمحل القابل له معا، كما سبق لنا أن تبينا.

إذ ليست محسوسيته إلا أنه ذو فعل في أدوات الحس، ولذلك ندرك أن كون الصور الحسية تحكي عن المحسوس ليس يعني أن هذه الصور بما هي عند أدوات الحس كذلك في المحسوس، كيف؟ وخصوصيتها بما هي محسوسة خاصية آلة الإدراك الحسي بل يعني أنها تحكي عن خصائص في المحسوس كان فعلها في الحس تلك الصورة، أي أن ما هو هوية خارج النفس يقبل أن يقع متعلقا لأدوات الحس، وينقش نقشه الخاص الكاشف عما له من خصوصية.

ومن هنا يتبين لنا أنه ليس للخطأ إلى الحس من سبيل، وإنما الخطأ في المطابقة بين الحاكي عن المحسوس بحسب الحالين جميعا أو أحدهما، وبين المحسوس في نفسه، بحسب ما يفعله في أدوات الحس بمعزل عن الحالين.

وبذا يتبين لنا أن المحسوس بخصوصياته له هوية خارج نفوسنا تقبل بحسب طبيعتها أن تدرك هذا النحو من الإدراك، وأن النسخ الحاصلة لنا ليست إلا حال خصوصيات هوية المحسوس في أنفسنا الكاشفة عن خصوصياته في نفسه.

٤. الإدراك الخيالي

وإذا تم لنا ذلك فلنرجع إلى ذواتنا لندرك أنّنا كما نجد من أنفسنا أننا ندرك ونتوجه إلى صور حسية بالتفصيل المتقدم نجد من أنفسنا أننا نستطيع التوجه والإلتفات إلى تلك الصور الحسية، حتى بعد انقطاع أداة الحس عن مواجهة الخصوصية المحسوسة في الموضوع، بل ونستطيع التأليف والترتيب بينها إن على طبق محكيها وإن بالإختراع لما لا مطابق لمحكيه خارج النفس، وهو ما نسميه بالتخيل وذلك بالتصرف في الصور الحسية التي نجد وكأنها مخزونة لدى النفس تتوجه إليها بعد انقطاع الإحساس المباشر.

ثم ندرك أن الصورة المتخيلة بخصائصها هي من سنخ الصورة المحسوسة، غايته تلك أوضح عند النفس لمباشريتها عبر أدوات الحس، وبالتالي ندرك أن الصور الخيالية إنما هي رهينة الحس، أي تتبع ما اختزنته النفس من الصور عبر الحس المباشر، بل حتى حينما تتصرف المخيلة فيها وتؤلف بينها فإن حدود التأليف مرهونة بها وليس بالمقدور صناعة صورة خيالية أحد

عناصرها فضلا عن جميعها ليس مما أُقنص سابقا بالحس، كيف؟ والتخيل يأتي في رتبة متأخرة عن الإحساس وبالتالي ليس شأن النفس تخيل صورة حسية لم يتناولها الحس في رتبة متقدمة بكلها أو بأجزائها.

٥. الإدراك الوهمي

ثم إننا كما وجدنا أنّنا نحس ونتخيل، وكنا قد وجدنا قبل ذلك أن في أنفسنا حبّاً وبغضاً، خوفا وحزنا....بأن توجهنا لأمثال هذه الأحوال بمعان تحكي عن أحوال النفس وانفعالاتها الباطنية مباشرة،وبدون توسيط أدوات الحس، كذلك نجد أننا ندرك ذلك الحب والبغض والحزن والخوف وغير ذلك في نفوس من حولنا، فيدرك الولد حب أمه له، والوالد احترام ولده له، وكذا الحزن والبغض وغير ذلك، إلا أنَّ نفوسنا لا تتوجه إليها إلا بما يحكيها، لكنه ليس مما ينال بأداة من أدوات الحس، وإن كان لتلك الأحوال مظاهر على البدن الذي هو موضوع للحسِّ، إلا أننا ندرك بنحو بيِّن أنها أمور مغايرة لذلك المظهر؛ إذ إخفاء ما يظهر أثرا لها على البدن مع بقائها مقدور بالوجدان، فنجد من أنفسنا أننا نتوجه إلى نفس خائفة، أو حزينة أو فرحة أو غير ذلك، مع عزل النظر عن أي مظهر حسي ظاهر، أو عصبي باطن، ولو كانت تلك المظاهر الحسية أو العمليات العصبية هي حقيقة تلك الأمور كيف أمكن تصورها والإلتفات إليها بمعزل عنها؟

وبالنتيجة إن النفس لتتوجه إلى تلك المعاني قائمة في الأشخاص مع أنها ليست مما يناسب إحدى الحواس في اقتناصها للصور المحسوسة، وبالتالي ليست هي متخيلة؛ لأن ما ندركه عنها مغاير سنخاً للصور المحسوسة وبالتالي للصور الخيالية.

◈ تقسيم وتفريق

وحيث قد استوفينا سيرنا في التنقيب عن أوليات ما ندركه وأنواعه حري بنا الآن أن نصنفها ونتفحص ما بينها من الإختلاف والاتفاق لنتبين ما يتفرع عن ذلك:

إننا إذا عدنا من حيث بدأنا لنتفحص خصوصيات ما نجده من أنفسنا وندركه لوجدنا أنها أربعة أنواع:

- **ما يحكي المحسوسات بالمباشرة.**
- **ما يحكي المحسوسات بعد انقطاع الحس (الخيالات).**
- **ما يحكي معان غير محسوسة من الوجدانات الباطنة ولكن بما هي حال لنفس بعينها سواء نفس المدرك أو نفوس غيره (خوفي، حب أمي، عطف أبي).**
- **ما يحكي ما ليس بمحسوس ولا متعلق بشخص بعينه وذلك كإدراكنا معاني الهوية والتحقق والتنافر والإختلاف والتغاير والتماثل والانتفاء.... وقواعد التناقض والتضاد والعلية والسنخية...) وكذا إدراكنا إمكان الخطأ في المطابقة بين المحسوس وما حصل بالحس فكل ذلك مما أدركناه دون آلة حس وليس بالقياس إلى شخص بعينه.**

ومن البيِّن لنا ما بين هذه الاربعة من التشارك في الحكاية، إلا أنَّ الأولين يتفقان في سنخ ما به الحكاية، أي الصورة الحاكية عن المحسوس التي تختلف سنخا عما به الحكاية في الأخيرين اللذينِ وإن اتفقا في كون محكيهما مما لا تنال الحكاية بالحس إلا أنهما يختلفان سنخا لتقوم الثالث بما هو حال لشخص بعينه.

٦. قوى الإدراك

قد بان لنا إلى هنا ما بين الإدراكات التي لذاتنا من الإتفاق والإختلاف، وحيث إننا ندرك ذاتنا ووحدتنا، وأن الإدراك فعل لنا، فتنوع خصوصية الإدراك من حيث ما به الإدراك والمدرك يستند بالضرورة إلى تعدد خصوصيات النفس التي بها تفعل هذه الأنواع من الإدراك، وتقبل هذه الأنواع مما به الإدراك؛ لأنه بناء على ما بان لنا سابقا أن خصوصية المفعول تتبع خصوصية الفاعل، كذا خصوصية القابل والمقبول، ومع تباين المفعولات والمقبولات سنخا يجب بالضرورة أن يكون للفاعل والقابل خصوصيات كذلك، كما هو مفاد قاعدتي العلية والسنخية، وإلا لزم التناقض كما سلف مرات عدة.

وبالتالي فلذواتنا قوى إدراكية متعددة تعدّد بتبعها سنخ المدرك، وهذا ما نجده بينا لنا في إدراك المحسوس وإدراك صور المحسوسات بعد انقطاع المباشرة للمحسوس، إذ ما به ندرك الصور بعد انقطاع الحسِّ ليس أدوات الحسِّ، بل هو أداة وقوة أخرى، ومثله الحال فيما به إدراك غير المحسوس بما هو متعلق بشخص بعينه إنما هو بقوة ثالثة، كما أن إدراك ما لا سبيل إلى إدراكه بالحس ولا هو متقوم بالتعلق بشخص بعينه إنما هو بقوة رابعة.

٧. القوة العاقلة

ومن هنا يصبح جليا أن لذواتنا قوى إدراكية أربعة، وقد علمنا اسم القوة التي بتوسطها تدرك المحسوسات، وهي قوة الحسِّ أما القوة التي بها ندرك صور المحسوسات بعد انقطاع المباشرة مع الحسِّ فهي قوة الخيال بعد أن تكون قد حُفظت عند النفس في المخيلة، وأما ما به يدرك غير المحسوس

بما هو متعلق بشخص بعينه فهو ما يسمى بالقوة الواهمة، وأما ما به يدرك به غير المحسوس ذاتا وتعلقا فهو القوة التي تسمى بالقوة العاقلة.

وبهذه القوة الأخيرة، أي القوة العاقلة تمكنا من القيام بجولتنا التفحصية هذه وتحديد ضوابط الإدراك بالقوى الأخرى واستنتاج العديد من القضايا، وإذا عدنا لنكتشف كيف جرى سير تفحصنا لوجدنا أنه يستند في كل مبادئه وتفاصيله إلى ما بان لنا من أول الأمر من إدراكنا لقضية امتناع اجتماع الثبوت والنفي على شيء واحد، فمنها انتقلنا إلى قاعدة العلية وقاعدة السنخية، وضوابط الإدراك الحسي وإليها يرجع إدراكنا لتعدد قوانا الإدراكية، فقوة الخيال لم ندركها بالتخيل لأنها ليست مما يُحَسُّ، وقوة الوهم كذلك وإنما أدركنا أنها لنا بالضرورة لاستلزام نفيها اجتماع النقيضين كما مر مفصلا.

وبالجملة فإن القوة العاقلة تستند في إدراكها وتحديد خصوصيات القوى الأخرى إلى تلك القضية البينة بنفسها، والتي لا تقبل التخلُّف ولا يمكن ذلك، بل فرض تخلفها يستند إليها؛ إذ يتوقف على أن التخلف واللاتخلف لا يجتمعان.

وحيث إن الإدراك في كل أنحائه وتشعباته وفي ضبط واقعيته وصدقه يستند إلى تلك القضية، وعمل القوة التي بها تدرك تلك القضية يسير بمحاذاتها، كانت تلك القوة تعقل النفس في إدراكها عن الإلتواء فتمسك يدها لتعبر بها فلا تضل الطريق ولا تسقط، ولذلك سميت بالقوة العاقلة.

٨. أهمية القوة العاقلة

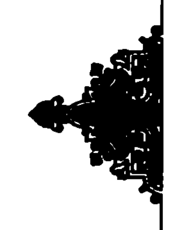
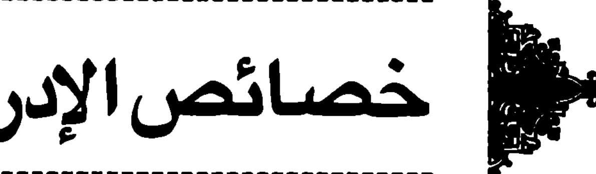
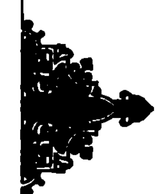
وبذا تظهر شرافة هذه القوة وأنها أعظم ما نملكه من القوى، وبها سدنا على جميع ماحولنا من الجمادات والنباتات والحيوانات وتمكنا من تسخيرها لخدمتنا بما يناسب تحصيل كمالاتنا وسد حاجاتنا فشيدنا أصرح العلوم المختلفة وشتّى الصناعات.

وبالتالي هي أحق بأن تستحوذ اهتمامنا، ونعكف بها على ذاتها؛ لتتكشف لنا خصائصها وضوابطها وما تمتاز به عن القوى الأخرى، واستنطاقها لنتعلم طريقتها المثلى المعصومة من الخطأ، لنعصم أنفسنا عن أن نضلً في إدراكنا بأن ننفض عنا علائق طغيان القوى الأخرى الناطحة لما ليس بمقدورها.

وحيث بان لنا أهمية الإدرك بما نحن ذوات مدركة، وأننا نتوخى بتوسط قواه الأربعة انكشاف الواقع كما هو في نفسه، وأن القوة العاقلة من بينها بمنزلة قائد الجيش الأعظم قدرة من جنوده، المحسن إستغلال قدراتهم وإدارتها، فليس إلى تحصيل غرضنا بما نحن ذوات مدركة إلا التبصر بهديها والتمسك بحبلها.

ولذا حري بنا أن نستدير لنطلً على ما شيدنا؛ لنفحص خطى عقولنا؛ لنملأ جرتنا من زيتها ونستوهبها قبسا من نورها وننحت مسطرتنا؛ لنقيس بها أفكارنا ونميز قويمها من سقيمها، فلنعكف متفحصين سيرنا في سالف تفحصاتنا لأوليات إدراكنا وقواه لنبصر سيرنا من إدراك إلى إدراك، وكيف يكون فعل الإدراك منا؟

الفصل الثالث:

خصائص الإدراك

- الإدراك: تلقائي وتفكيري
- الإدراك: ناقص وتام
- التصور والتصديق
- الإدراك: جزئي وكلي
- حقيقة الإدراك الكلي
- وجه التسمية بالكلية والجزئية
- تمييز الإدراك الكلي عن إدراك اللفظ
- تمييز الإدراك الكلي عن الإدرك الخيالي
- إمكان إدراك الهويات في ذاتها
- خصوصية القوة العاقلة
- وحدة الحقيقة ومعناها
- مراتب الإدراك

خصائص الإدراك

١. الإدراك: تلقائي وتفكيري

إننا في بادئ أمرنا قد أدركنا ما لم نطلب إدراكه قبل توجهنا إليه وإنما تنبهنا إليه بمجرد تهيؤنا لذلك كما في إدراكنا معنى الثبوت ومعنى الإنتفاء، وأنهما لا يجتمعان للشيء معا، وإدراك معاني الحالات التي نشعر بها وأنها متنافرة، ومعنى تنافرها ومعنى الإمكان والضرورة والإمتناع والتغاير والتماثل وسائر إحساساتنا وموهوماتنا التلقائية فإن كل ذلك مما لم نحتج أن ننظر ونفحص حتى ندركه ولم يتوقف إدراكنا له على ذلك وإنما وجدنا من أنفسنا إدراكه وبينيته لها لا بمعنى أنها مدركة بالفعل من أول الأمر، وإنما أدركناها قهرا بمجرد تهيؤنا للإدراك والتفاتنا إليها وصيرورتنا في مواجهتها.

وبعد ذلك وجدنا أننا نطلب أن ندرك ما لا يكفي محض تهيؤنا للإدراك حتى ندركه، وإلا لما طلبناه بل طلبنا دركه بتوسط غيره فنجد أننا قد تدرجنا في إدراكنا فتوجهنا إلى أمور بعد أن كنا نجهلها وأدركناها بتوسط أمور سبق منا إدراكها، وانتقلنا من تفحصها إلى إدراك ما تستلزمه ويترتب عليها، وهذا

التدرج في الإدرك هو الذي نسميه تفكيرا حيث ننتقل مما سبق إدراكه إلى ما كنا نجهله مما يترتب عليه ويستتبعه.

وجهلنا بتلك الأمور لم يكن من جميع الجهات، وإلا لما أمكن التوجه إليها وطلب إدراكها أصلا، بل إدراكنا أننا نجهل شيئا بخصوصه قد توقف على كوننا أدركناه من جهة ما فتعين عندنا من تلك الجهة، ومن ثَمَّ توجهنا إلى أننا نجهل جهاته وخصوصياته الأخرى فسعينا لكشفها لنفوسنا، ورفع الجهل بها عنا، وحتى أمكننا ذلك كان لا بد لنا من الشروع مما هو مدرك عندنا فنوسطه في إدراك تلك الخصوصيات الأخرى المجهولة لنا، وإلا لما أمكن طلب تحصيل الإدراك لأي شيء مجهول أصلا؛ لأن ما هو مجهول يبقى على مجهوليته ما لم يتوسط ما هو مدرك في رفع جهلنا به؛ لارتباط بينهما، وإلا كان المجهول ينقلب مدركا من نفسه وقد كان مجهولا فإما أن يكون مدركا من أول الأمر، وإما أن يبقى على مجهوليته ما لم يستند إدراكه إلى غيره المرتبط به وإلا كان مجهولا ومدركا معا وهو محال كما تقدم.

ومن هنا يتبين أن إدراك المجهول يتوقف على مسبوقيته بالإدراك لما يرتبط به ويتعلق به، فينتقل منه إليه فما هو مجهول يتوقف إدراكه على سبق إدراك، وما سبق إدراكه فإن كان إدراكه لاحقا للجهل به بعد أن لم يكن محض تهيؤنا للإدراك موجبا للعلم به، فإنَّ حاله في الإدراك كلاحقه من توقفه على سبق إدراك بغيره يرتبط به تدرجا منه إليه.

وبذا يظهر أن الإدرك التدرجي، والذي سميناه تفكيرا حيث إنه يعتمد في الإنتقال إلى إدراك المجهول على ما سبق إدراكه، فلابد من كون مبدأ التفكير مدركات لا يتوقف إدراكها على غيرها، بل بينة بنفسها وهي المدركات

بالنحو الأول الذي تقدم.

٢. الإدراك: ناقص وتام

وإذا تفحصنا ما أدركناه نجد أن منه إدراكاً ناقصاً قد جهل حال محكيه في نفسه والواقع، فكان إدراكه وتصوره ساذجا خاليا عن لحاظ المطابقة والواقعية غير متحقق فيه غرض العاقل في إدراكه، وهو إدراك الواقع كما هو في نفسه، ولذا لا يقع هذا الإدراك والتصور مطلوبا له، بل يكون مبدأ لطلب كماله وتمامه.

ومنه إدراك تام، لكونه مدركا بنحو المصادقة للواقع، متحققا فيه غرض العاقل في إدراكه، فيطلبه حين جهله ويمارس التفكير لتحصيله، وهذا نجده **على نحوين**: بسيط، ومركب؛ إذ تارة ندرك المعنى بما هو ذلك المعنى ومن حيث حكايته عن صرف الذات بحسب الواقع، سواء كان حكاية مستوعبة لمطابقها في حده النفسي أم لا، وسواء كان مطابقها هوية ما أم لا، وذلك كما في إدراكنا معنى الشيء واللاشيء، والذات والهوية، والثبوت والإنتفاء، والتنافي والمنافي والإختلاف، والتغير والتغاير والغير، والإمكان والإمتناع والضرورة، والفاعل والقابل والمحل، وكذا ما أدركناه من معنى المحسوس والحس، وأداة الحس والخيال، والوهم والعقل، وما ندركه من معنى الحب البغض، واللذة والألم، وكذا ما أدركناه من معنى المجهول والمدرك، والإدراك والجهل، والفكر والتفكير، فكل ذلك وغيره مما ندركه يكون إدراكا للمعنى بما هو حاكٍ عن صرف مطابقه وبقسطه النفسي، فالمحكي هو عين المعنى بنحو المطابقة لما قصدت الحكاية عنه في نفسه، وهو بسيط

إذ يقف الإدراك فيه عند المعنى أو الذات مقتصرا على صرفهما وقسطهما النفسي، مغفولا عما يرتبط بهما ويسند إليهما.

وتارة أخرى يكون إدراكنا مركبا بأن ينضم لإدراكنا لصرف المعنى أو الذات إدراك مماثل لمعنى آخر، وإدراك لنحو الإرتباط والعلاقة بينهما كل ذلك بنحو المطابقة بين محكيهما والواقع، وهذا هو الإدراك المركب؛ لعدم اكتفاء المصادقة في الإدراك مع صرف المعنى وقسطه النفسي؛ بل تعدت إلى أحواله التي ترتبط به بحسب الواقع الذي يتكون منها بما هي مرتبطة، وذلك كإدراكنا الثبوت والتحقق لأنفسنا ولقوانا ولحالاتنا بعد شعورنا ووجداننا لها، وكإدراكنا أن الثبوت والإنتفاء لا يجتمعان معا، وأن الأضداد متنافية، وأن الحادث لابد أن يستند ثبوته وحدوثه للغير، وأن الحال في محل يتوقف على أن يكون محله قابلا لحلوله، وأن هناك هويات غيرنا لها الثبوت والتحقق بإزائنا، وأن تبدل وتغير الخصوصيات في المحل يعني أنها ليست من ذاته، وأن المجهول المطلق يمتنع التوجه إليه، وأن الإدراك لابد أن يبدأ مما هو بين بنفسه، وغير ذلك مما كان الإدراك فيه مركبا وبنحوالمحاكاة للواقع كما هو.

وبالجملة فالإدراك التام تارة بسيط، وأخرى مركب، وفي كليهما لم يقتصر التفات النفس على الإخطار للمعنى بنحو ساذج بل كان إدراكا للمعنى متضمناً إدراك مطابقة محكيه للأمر كما هو في نفسه أي ملحوظا من حيث مطابقته للواقع، ولذا كان انضمام لحاظ مطابقة محكي الإدراك للأمر كما هو في نفسه مناطا لتمامية الإدراك؛ لأن غرض فعل العاقل من الإدراك هو انكشاف الواقع كما هو، فتمامه بتحقق غرضه.

٣. التصور والتصديق

ثم إن الفرق بين قسمي الإدراك التام البسيط والمركب أن الأول مقتصر فيه عل صرف الذات والمعنى دون لحاظ ثبوت أي معنى آخر له، بل ليس الملحوظ إلا صرف المعنى كما هو في نفس الأمر والواقع بالإستغراق فيه، بحيث أنه ليس من شأنه بما هو ملحوظ كذلك أن يلحظ ثبوت أو عدم ثبوت شيء له، أما الثاني فإنه لحاظ للمعنى من حيث ثبوت أو عدم ثبوت معنى آخر له واقعا أي لحاظ للمعنى منضما إليه الحكم بثبوت أو عدم ثبوت شيء له واقعا، ولذا ناسب تقسيم العلم والإدراك التام الذي يقع غرضا للعاقل إلى إدراك بسيط خال عن شأنية الحكم؛ لكون اللحاظ مقصورا على صرف المعنى، مستهلكا فيه كما هو في نفسه وهو التصور، وإلى إدراك مركب أي معه حكم لكون المعنى ملحوظا من حيث ارتباطه أو عدم إرتباطه بغيره، وحيث إن المعنى لا يخلو في نفس الأمر عن الإرتباط أو عدم الإرتباط بغيره كان إدراك المعنى من هذه الجهة مصادقا للواقع، فناسب أن يسمى تصديقا وتصورا معه الحكم.

وبالجملة الإدراك التام أي العلم إما تصور وإدراك بسيط خال عن شأنية الحكم وإما إدراك مركب معه حكم وهو التصديق.

وإذ بان لنا من جولتنا التفحصية بقوتنا العاقلة على ما أدركناه فيما سلف أنحاء الإدراك وأنواعه وخصوصياته يظهر لنا شرارة نور شرافتها؛ إذ لولاها لكان العماء صبغة الإدراك والتيه سبيله.

فلنعد أدراج مركبنا لنرتدي للغوص لباسه ونسبر جنة غار عمقها وعز درها وفاض خيرها، فلنعد إلى ما أدركنا لنجد الحفر ونخرج كنوزا فات

كثير مَنْ غبر به الزمان نيلها، وننعم بما نعم به من لم يكن الحقُّ ليخطئه.

٤. الإدراك: جزئي وكلي

فيما سلف تفحصنا حال الإدراك من حيث نحو حصوله، وتبينا الإدراك التفكيري وخصائصه وشروطه، ثم تبينا حال الإدراك من حيث التمام والنقصان وظهر لنا انقسام التام إلى بسيط ومركب، وإذا زدنا تفحصنا بحذر نجد أن المعنى المدرك تارة ندركه بما هو حاك عن هوية وشخص بعينه، وذلك كما في نسخ المحسوسات التي سلف الفحص حولها؛ إذ ندرك صورة الطائر بما هي حاكية عن هذا الواقف أمام عيني، وكذا في المعاني غير المحسوسة التي ننالها بقوة الوهم؛ كإدراك الحبِّ الذي لأمي، والإختلاف الواقع بين طائرين معينين وجمال المنظر الذي أشاهده، وأن هذا الماء لا يمكن أن يكون باردا وساخنا معا، فإنَّ كل هذه المدركات قد توجه إليها بما هي متعينة في الحكاية عن شخص أو أشخاص متعينة.

وتارة ندركه بما هو في نفسه، فنستغرق في لحاظه بمعزل عن حكايته عن شخص بعينه وبتجريده عن التعلق بهوية ما بشخصها، فنتوجه إلى المحسوس مثلا لا بما هو هذا الذي أمام عيني، بل بما هو هو دون أن نلحظ حكايته بالفعل عن هذا أو ذاك، كما ندرك معاني الحب والبغض والجوع والعطش والحزن والفرح دون أن نتوجه إليها بما هي متعلقة بشخص بعينه، وندرك معنى الإختلاف والتغاير، أو التماثل والإتفاق بمعزل عن أنه بين هذا وذاك، وندرك أن الثبوت والإنتفاء لا يمكن اجتماعهما، وأنَّ الحادث يتوقف حدوثه على الغير بمعزل عن كونهما بالقياس إلى هذا أو ذاك، وهنا أو هناك وغير ذلك

من المدركات بنحويها التام والمركب التي سلف استقصاء جملة منها.

٥. حقيقة الإدراك الكلي

وإذا تفحصنا النوع الأخير لوجدناه يقبل أن يحصل للنفس بهذا النحو بالقياس إلى أي تشخص لفرد، أو تعين لهوية، فطالما أن متعلق الإدراك هو المعنى بما هو هو بحده النفسي وقسطه الصرف مستغرقا فيه مغفولا عن كل ما عداه، فحيثما فرض ذلك المعنى بالقياس إلى أي شخص وهوية أمكن أن يستغرق فيه كذلك بمعزل عن ذلك الشخص وتلك الهوية، فإدراك معنى مفرد كالبياض أو معان بما هي متضامة كمعنى الطائر بما له من خصوصيات ومميزات يمكن أن يستغرق فيه بمعزل عن أي تشخص وتعين في أي شخص وهوية، وكذلك الحال في الإدراك المركب كإدراك أن النار حارة مثلا أو أن الجوع مؤلم، أو أن الثبوت والإنتفاء لا يجتمعان أو أن الحادث يستند حدوثه للغير، أو أنَّ الضدين متنافيان، فإن إدراك هذه المعاني يمكن أن يكون بالإستغراق فيها بما هي هي بمعزل عن أي تشخص وتعين في أي شخص وهوية.

٦. وجه التسمية بالكلية والجزئية

ولذلك نجد أن المعنى بحده النفسي بسيطا كان أو مركبا إذا قيس إلى موارد التشخص والتعين فإنه يقبل أن يتكرر إدراكه بما هو كذلك في أي من تلك الموارد، ولأجل قابلية هذا النحو من الإدراك لتكرر إدراكه ولحاظه في كل موارد تشخصه أو بالقياس إلى كل شخص وهوية ناسب تسميته بالكلي وناسب تسمية النوع الآخر بالجزئي؛ لأن الإدراك بنحو جزئي يشكل جزء

من مجموع الموارد التي تقبل أن يدرك ذلك المعنى بما هو هو منها، وأن يحكي عنها ويقال عليها.

ومن هنا نجد أن إدراكنا منه كلي ومنه جزئي، فالكلية والجزئية وصف لنحو التوجه والإدراك للمعنى فالمعنى تارة يتعلق الإدراك به بنحو جزئي وأخرى بنحو كلي، ولا يصح وصف المعنى بالكلية والجزئية إذ اتصاف المعنى بهما بالعرض أي بشرط إنضمام أحد اللحاظين إليه؛ لأن الموصوف بالكلية هو صرف المعنى الملحوظ بما هو قابل للحاظ في موارد التشخص والتعين، والموصوف بالجزئية صرف المعنى الملحوظ بما هو لشخص بعينه أو بالقياس إلى تشخص بعينه فالمعنى قابل للحاظ الكلي والجزئي أما هو في نفسه فليس بكلي ولا بجزئي.

٧. تمييز الإدراك الكلي عن إدراك اللفظ

ثم إنه لما كانت الألفاظ التي وضعت للدلالة على المعاني المتصورة لضرورة التخاطب والتواصل قد اكتسبت علاقة اندماجية في اللحاظ مع المعاني، فصارت كأنها هي هي، فتغوفل قهرا عن إثنينيتهما لمكان كثرة التدليل بها عليها، فقد يصير ذلك مدعاة للخلط، فيتوهم كون المعاني التي تعقل بنحو كلي ليست إلا الأسماء والألفاظ فلا معنى للكلية إلا إدراك اللفظ، فيحصر إدراك المعنى بالإدراك الجزئي.

ونحن إذا تنبهنا وازددنا حذرا في تفحصنا انكشف لنا أن للمعاني حظا من الإدراك بمعزل عن الألفاظ، بل ليست الألفاظ إلا آلة التواصل والتخاطب لنقل المعاني من مدرك إلى مدرك، ولو لم يكن وراء اللفظ معنى لكانت كل

الألفاظ سواء، ولو لم يكن مدلول اللفظ هو المعنى بما هو هو بمعزل عن شخص بعينه ومورد بعينه، بل لو كان الوضع بإزاء المعنى بما هو شخص بعينه أو لهوية بعينها لما أمكن التدليل به على غير ذلك الشخص، وبغير القياس إلى تلك الهوية، بل إنَّ قابلية الألفاظ للتدليل بها على كل موارد التشخص وبالقياس إلى أي هوية إنما هو لمكان قابلية معانيها لأن تدرك بقسطها النفسي في كل تلك الموارد، وليس هذا إلا معنى كلية الإدراك، ولعله يكفينا التنبه إلى حال المعاني قبل وضع الألفاظ لها، وكيف أنَّ إدراكها قبل وضع اللفظ بإزائها كان بنحو كلي، بحيث قطع ارتباط المعنى بالشخص، وقصر النظر عليه ثم وضع اللفظ بإزائه على أن إدراك الألفاظ بدون معانيها مخلوط بالجهل بصرف المعنى، فيكون من الإدراك الناقص والحال أن الإدراك المنقسم إلى الجزئي والكلي هو الإدراك التام.

٨. تمييز الإدراك الكلي عن الإدرك الخيالي

ومثل ذلك في استدعاء الخلط ما يعرض لنا من إدراكنا لصور المحسوسات؛ إذ نرى أننا لا نقدر على تصور شكل إلا وهو ذو لون، ولا لون إلا وهو لشخص بعينه، ولا شخص من المحسوسات إلا في مكان، فكما أن المعاني التي في المحسوسات لا يمكن إدراكها إلا بالقياس إلى ظروف الإدراك الحسي كذلك لا يمكن أن تتخيل إلا بالقياس إلى تلك الظروف، وعليه فيعرض لنا أن نصف المعاني الكلية بأنها مجرد ألفاظ أو ليست بشيء.

إلا أن منشأ هذا الخلط يرجع إلى أن ممارستنا للإدراك أول ما تكون لنا في طفولتنا هي بتوسط قوى الحس لإدراك المحسوسات، ومن ثَمَّ إدراك نسخها

بعد انقطاع الحس بقوة الخيال، كما أن حاجاتنا التي ننزع إليها بالتحصيل أو الدفع تبعا لشهواتنا ورغباتنا منذ بدو نشأتنا تتعلق بما هو محسوس؛ لأنها أولى القوى التي نتهيأ للإدراك بها وأولى الحاجات التي تلح نفوسنا في طلبها وحيث أنَّ كلَّ ذلك كان منا متكررا ومتكثرا فحري به أن يوثق النفس بالحس، فتخلط بين ما هو متحقق وبين ما هو محسوس، فيصير ما هو محسوس هو المتحقق والمتحقق هو القابل لأن يدرك بقوة الحس صورته، أو لتتخيل وتصير قابلية الحس أو التخيل معيار قبول الفهم والتفات النفس.

وبالتنبه إلى هذا المنحدر بإيغالنا في الفحص والحذر أمكننا أن ننأى بفكرنا عن السقوط فريسة المأنوس والمتعود، فننفض غبار الخلط بين التخيل والتعقل، وإن كفى الإلتفات إلى ما سبق تبيننا إياه من حقيقة التعقل ليفترق عن التخيل.

ولكن إذا أردنا أن نزيد الأمر فحصا وتمحيصا ونطهِّر ساحة الفكر من خيوط الوهم والخيال بترياق الحكمة فلنرجع إلى ما تبيناه من خصوصية المعاني المعقولة بكونها متوجها إليها، مفصولة في التوجه عما يجعلها في معرض القابلية لأن تنال بأدوات الحس، وقابلة لأن يتوجه إليها كذلك في كل موارد تشخصها فردا بعينه، وصيرورتها هوية تؤهلها لنيلها بها، وبالتالي ليست بما هي معقولة من سنخ ما يتخيل وإن كانت قابلة لأن تتخيل بما هي مخلوطة بمصححه؛ أي حاصلة شخصا وهوية بعينها.

فعدم قابلية المعنى بما هو معقول بنحو كلي للتخيل إنما يعني أنه ليس بشيء متخيل، لا انه ليس شيئا على الإطلاق؛ لأنه بما هو معقول بنحو كلي ليس مأخوذا بما هو شخص، أو في شخص بعينه، بل تتوجه النفس إليه

بصرف ذاته، ومن ثَمَّ تتوجه إلى قابليته لذلك في جميع موارد التشخص؛ أي أنَّ شأنه أن يدرك كذلك في ضمن كلٍّ تلك الأفراد التي تتحقق وتفرض متحققة، فالمعنى بما هو كذلك غير قابل للتخيل؛ لأنَّ النفس توجهت إليه توجها في عرض التوجه بقوتي الحس والخيال بنحو كلي بان التفتت إلى ضرورة كون المعنى بما هو مفصول عن ما اختلط به من موجبات التشخص والتعين هوية ما ـفكان فردا بعينهـ قابلا لان يتوجه إليه كذلك في كل فرد.

وإلى هنا فقد صار شأننا أن نلتفت إلى أن تعقل النفس بنحو كلي لما ناله الحس وحصل في الخيال إنما هو بتوجهها بنحو ضروري وتلقائي بالإستغراق في لحاظ المحسوس، فيحتكر توجهها بما هو هو بمعزل عن كونه هذا المحسوس أو ذاك بعينه، بل بما هو قابل في صرف نفسه للتطبيق العقلي واللحاظ في جميع موارد الفعلية، فلا يكون وهو متوجه إليه كذلك قابلا للحس والتخيل، وإنما يمكن أن يقترن لحاظ صرف المعنى المتعقل بالتطبيق واللحاظ له في شخص بعينه بالإستعانة بالحس أو الخيال، فيكون معقولا بنحو جزئي؛ أي مقترنا بالإشارة الحسية أو الخيالية أو الوهمية.

وحيث إن التعقل بنحو كلي هو حكاية لحال المعنى المتعقل في ظرف التعقل من القابلية للتعقل كذلك في جميع موارد التشخص والفعلية، لا أن له بمعزل عن ذلك اللحاظ فعلية يكون فيها بما هو هو حتى يبحث عن صورته الحسية أو الخيالية، بل فعليته إنما تكون بما هومتشخص فردا ومتعين هوية ما، وبالتالي يكون قولنا عن المعنى المحسوس أنه معقول تعبيراً عن خصوصية اللحاظ له لا عن خصوصية له بما هو متحقق، وقولنا كلي حكاية لحاله في ظرف التعقل من القابلية تبعا لأنه منحفظ بما له من حده النفسي

في جميع موارد تشخصه وفعليته؛ لأن التشخص والفعلية إنما هي له، وطالما كانت موجبات التشخص مختلفة ومتعددة كانت الهويات متعددة.

وبناء عليه لا يستقيم التوجه إلى المعنى بحده النفسي بالحس أو الخيال؛ لأنَّ التوجه له بما هو كذلك يكون بانكفاء اللحاظ عليه، وانعزال موارد تشخصه، والحال أن تحققه القابل معه للحس أو التخيل إنما هو بما هو متعين فردا بعينه أو لهوية بعينها.

وبذا يظهر جليا ضرورية الإدراك العقلي للمعاني المحسوسة فضلا عن غيرها، ويبين الفارق بين محسوسيتها ومعقوليتها، فينفض عقد الخلط بتعبيد طريق الفهم وجلوها من وحل الوهم لتستثبت الأقدام خطوتها وتستكمل الأفهام فكرتها.

٩. إمكان إدراك الهويات في ذاتها

بالتنبه لما سلف أمكننا أن ندرك خصوصية القوة العاقلة في تصرفها في المحسوسات بالتجريد والعزل سواء كان تجريدا وعزلا للمعنى عن شخص وهوية بعينها، أو عن غيره من المعاني والخصوصيات التي للهوية، وبالتالي كلما ازداد التجريد والعزل أوغل المعنى في العموم لأجل اتساع رقعة أفراده.

فعندما أدرك عبر الحسِّ الشيءَ الذي أمامي ثم أقوم بتجريده عن الإضافة إلى هويته المعينة التي أمامي فأقصر النظر على الصورة بما هي هي فأكون قد قمت بأول تجريد، وهو الفصل عن الإرتباط الموجب لجزئية المدرك وأستغرق في لحاظ الصورة بما هي هي، ثم ألحظها بنحو كلي، ثم أقوم بتحليلها

وتشريحها عقليا، فأفرز في اللحاظ بين خصائصها، وأعزل تلك الخصائص عن كونها لهذه الصورة، بل أستغرق فيها بما هي هي ثم ألحظها بنحو كلي، ثم أتفحص هذه الخصوصيات لأتبين أياً منها يأتلف الذات ويُتضمن فيها بما هي ذات، وذلك بأن أرتقي بالتحليل لتبين مبادئ الخصوصيات وأوائلها، ثم أميز بين ما تقتضيه تلك الخصوصيات الأول التي تأتلف الذات وبين ما ينضم إلى الذات لعلة خارجة عن نفس الذات، ومن الجلي أن العقل لا يمكنه القيام بهذا الفرز ما لم يستعن بأدوات الحس، لتبين كلٍّ الخصوصيات بالتشريح الحسي أولا ثم تأتي مهمة العقل في كيفية الفرز والتميز بين ما هو متضمن فيها وما هو مقتضاها وما هو منضم لها.

ونحن وإن كنا ندرك بالحس الآثار الحسية للمحسوس إلا أن تلك الآثار هي بصمات للذات المحسوسة في ما بإزائها بتوسط نحو الإرتباط وقسط قابلية ما بإزائها للخصوصيات التي للذات وليست بمعزل عنها، بل تابعة لها ولذلك بعد تشريح الحس واقتناصه لتلك الآثار يأتي دور العقل في تفحصها والفصل بينها واستنباط مبادئها التي هي خصوصيات نفس الذات، وبتحديد الخصوصيات التي للذات فإن كان لتلك الخصوصيات اسم يدل عليها به وإلا فيدل عليها باعتبار مبدئيتها للأثر؛ لأن الأثر ليس إلا سريانا للخصوصية من الذات إلى ما بإزائها بحسب قابليته.

وبالتالي فإن الإثنينية بين ما يظهر من الآثار وبين نفس الذات تابعة للمغايرة بين الذات وما بإزائها من الذوات؛ لأن الآثار إنما هي أحوال الذات من حيث إرتباطها بما بإزائها فالتعدد أخذ موضوعا، فالخصوصيات في نفسها هي ما تأتلفه الذات وتتضمنها، أما آثار الذات فهي الخصوصيات من حيث نحو

فعلها أو انفعالها بتوسط الإرتباط بما بإزاء الذات.

فالنار مثلا شيء في ذاته تكون عناصره من حيث هي في نفسها حقيقة النار وكنهها، وتكون من حيث فاعلية أو انفعالية عناصرها بتوسط ارتباطها بالإبصار مثلا ذات لون ما أو شكل ما أو حركة ما، وتكون من حيث فاعليتها بتوسط إرتباطها بحس البدن حارّة وبتوسط إرتباطها بالمماسة بشيء قابل للتحلل بها محرقة، وهكذا الكثير من الآثار التي تتعدد بتعدد أنحاء الإرتباطات وإختلاف نحو قابليتها وقابلية ما ترتبط به.

ولكن كل تلك الآثار بالنسبة إلى الذات تابعة إلى خصوصيتها، وليست إلا سريانا وبصمات للخصوصيات بالنسبة إلى ما بإزائها المرتبط بها بالفعل أو الإنفعال، كل هذا لما تقرر من قواعد العلية والسنخية والقابلية.

وهذا الفرز والتحليل والإستنباط هو ما قمنا به عندما تبينا حالاتنا وخصوصياتنا الإدراكية، فقد احتجنا إلى الإستعانة بما نشعره ونعاينه بالوجدان، ثم قمنا بفرز تلك الحالات، وأدرك العقل ضرورة هويات بإزائنا وضرورة ارتباطنا بها وانفعالنا وفاعليتها فينا، وأدرك ضوابط مطابقة الإدراك المقتنص من الحس لواقع الهويات المحسوسة بتبين خصوصيات أدوات الحس، كل ذلك بتوسط إدراك العقل برتبة سابقة للأسس الضرورية التي تحكي كيفية تشكل الواقع، والتي بتوسطها أيضا أدرك العقل أن مبدأ تعدد أنحاء الإدراك في النفس هو تعدد قواها وتعدد خصوصيات الواقع.

ومن هنا ندرك إمكان إدراكنا للأشياء في ذاتها، بمعنى انحكاء خصوصياتها المؤتلفة لها بتوسط إدراكنا لآثارها وتحليلها وتشريحها عند العقل، ومن ثَمَّ

الفرز بين ما هو مبدأ وبين ما يتكئ على المبدأ من الآثار والقابليات على أنَّ للعقل غورا وتفحصا تشريحيا يفض فيه عقد الغموض في تحصيل الإدراك اليقيني الثابت بالذوات في صرف معناها وقسطها النفسي.

وها نحن كلما ارتقينا في الفحص والتنقيب تكثر الودق اللامع؛ ليصيب أفهامنا فتنبت حدائق العلم وتتفتح ورود الحكمة فتغري بسحر الحق عيون غزاتها، فتقعدهم عن اقتحامها بتجنيدهم لحماها.

١٠. خصوصية القوة العاقلة

القوة العاقلة ليست على حدٍّ باقي قوى الإدراك التي شأنها النسخ الساذج دون أن تحوز قدرة التثبت من واقعية نسخها، بل هي قوة تأبى بما هي تلك القوة إلا أن تصدق الحكاية فيما شأنها أن تحكيه وتحسن الرعاية لضوابط حكاية باقي القوى.

فالقوة العاقلة وكما ظهر في كل مواطن الإثبات والنفي بالاستدلال والتفكير تعتمد على ما بان لها بنفسه بمحض مواجهتها له من أن الثبوت والإنتفاء لا يجتمعان معا للشيء، فمتى كان فرض ثبوت معنى لآخر مستوجبا لفرض اجتماعهما كانت حكاية عدم الثبوت والإنتفاء حقا صادقا، ومتى كان فرض عدم الثبوت أو الإنتفاء مستوجبا لذلك كانت حكاية الثبوت حقا صادقا، فطالما أن حكايتها تدور مدار استلزام تخلف المحكي في الواقع لفرض اجتماعِ النقيضين فلابدَّ ضرورةً أن تكون القوة العاقلة بما هي تلك القوة ـإذا ما أُعتقت من ربقة الإتباع والإستئناس وطغيان باقي القوى ـ إذا ما أدركت فهي تنطق عن عين الواقع.

١١. وحدة الحقيقة ومعناها

لقد ثبت لنا أن ههنا واقعا وهويات بإزائنا، فإذا ما أدرك العقل فكما أن إدراكه يناجي في حكايته ذلك الواقع، والواقع بهوياته وعلائقها هو هو وليس غيره، وإلا لزمنا الجمع بين النقيضين فكذلك حكاية الواقع تأبى التعدد والتكثر، وإلا لزم إما فرض خطأ الحكاية فلا تكون حكاية عنه، وإما تعدد الواقع فلا واقع أصلا، وكلاهما مستلزم الجمع بين النقيضين كما سلف.

وبالجملة إن تعلق الإدراك بما هو واقع وحكايته عنه إنما تكون صحيحة بمطابقة محكي المدرك لما عليه الواقع في نفسه، فإذا ما طابقه كان الإدراك متعلقا بالحقيقة؛ لحكايتها عن المعنى بما هو في نفسه فلا يمكن أن يكون للواقع مدركات متعددة ومتخالفة توصف بالحقيقية؛ لأن حقيقية الإدراك بمطابقة محكيه للواقع، فمطابقة المحكيات المتخالفة والمتباينة للواقع يستلزم كون الواقع بحسب أحدها غيره بحسب الأخرى، وبالتالي يكون هو وليس هو، وهذا بيِّن الإمتناع كما سلف مكرراً.

وحيث إنَّ الإدراك قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه فيكون محكيه مغايرا له، وبما أنَّ غرضنا بما نحن ذوات مدركة هو انحكاء الواقع لنا كما هو في نفسه كان لا بد لنا من اتباع نهج قوة العاقلة في ضبط الإدراك، وحفظ سيره للوصول إلى الغاية التي ننشدها؛ ولكي يتأتى لنا ذلك فلا مناص من استبيان ذلك النهج بالعكوف عليها واستنطاقها؛ لتنسج لنا حبل النجاة من الغرق في مستنقع الجهل المتزين بزي الحقِّ بلا حقيقة؛ كي لا تسقى النفوس من عكر مائه فتنبت شجرة الخلاف والشقاق.

١٢. مراتب الإدراك

بعد بيان أنَّ محكيَّ الإدراك قد يطابق وقد لا يطابق الواقع فلابدّ من تبين مراتبه بالقياس إلى المطابقة وعدمها، **ومن هنا** فالإدراك إما أن يكون لنا بنحو أن الواقع على طبقه، وهذا تارة يكون كذلك في الواقع، ولا يمكن أن يكون الواقع على خلافه؛ بأن يكون منشأ الإدراك استلزام فرض خلافه الجمع بين النقيضين، وأخرى لا يكون كذلك بأن يكون منشؤه الأنس بمتعود أو موروث وميل لهوى واتباع لمطاع يجوز في حقه الزلل، أو طغيان لغير قوة العقل، حيث تتنطح لما ليس بمقدورها.

وإما أن يكون لنا بنحو أن الواقع يرجح كونه على طبق المحكي، وهذا على نحوين؛ إذ تارة يكون الترجيح واقعيا فيستند لإدراك ما شأنه أن يستلزم الراجح، إلا أن يطرأ ما يعطل جريان مقتضيه على مقتضى شأنه، فإن جهلنا بتحقق المانع توقعنا ورجحنا كونه المتحقق لمكان إدراكنا لتحقق مقتضيه، ولو لم نرجحه ورجحنا منافيه للزم الجمع بين المتنافيين؛ أي كونه مقتضى الشأن وعدم كونه كذلك، وكون منافيه طارئاً وغير طارئٍ ولأجل ذلك رجح مضمون إخبار من هو عاقل موثوق متثبت في إخباره؛ إذ من شأنه وهو كذلك أن يكون إخباره على طبق الواقع، إلا أن يعرض له عارض كنسيان أو اشتباه؛ إذ نسيان العاقل المتثبت واشتباهه أمر قد يتفق ويقلُّ حدوثه، وإلا إذا فرض كثيرا فقد خولف فرض كونه عاقلا صحيحا قادرا على التثبت.

ومن هنا فما لم ندرك أنه ناس أو مشتبه رجحنا مطابقة محكي خبره للواقع؛ لأنَّ شأنه بما هو كذلك أن يكون إخباره كذلك، ومثله الحال إن كان عليلا كثير الإشتباه والنسيان فإنه بما هو كذلك من شأنه أن ينسى ويشتبه فيخالف

محكي كلامه للواقع، فلذا نرجح ونتوقع مخالفة خبره الواقع، **وبالجملة** يكون الترجيح في هذا القسم عقليا يمتنع عدمه لاستلزامه التناقض.

وتارة يكون الترجيح لمكان محبوبيته ومأموليته والأنس والتعود به، وجميعها من المناشئ غير العقلية، أي غير المرتبطة بخصوصيات استكشاف الواقع، وبالتالي يكون الترجيح بها في حقيقته ليس إدراكيا، وإنما ميلا وأنسا نفسيا يعقبه ترجيح للمدرك، وهذا لا علاقة له في الكاشفية عن الواقع.

فالأول يقين عقلي؛ أي يقين مضاعف؛ لأنه يقين بالمدرك ويقين بثباته، فهو اليقين الثابت غير القابل للزوال، والثاني وثوق شخصي وهو في حقيقته جهل مضاعف، أي جهل بالواقع وجهل بأنه يجهل؛ ولذا يمكن تسميته بالجهل المركَّب، والثالث ظنٌّ عقلي يستلزم في مقام العمل وترتيب الآثار إطمئنانا نفسيا بمعنى عدم إحتمال الخلاف بالفعل؛ لعدم منبِّه على وجود مانع فعلية الإقتضاء وإن أمكن التخلف في نفسه، والرابع ظنٌّ شخصي، وهو في الواقع أنس نفسي واستذواق شخصي لاقيمة إدراكية له في نظر العقل.

ثم إننا قد نتوقف في حال محكي الإدراك من جهة المطابقة وعدمها، فلا نرجح أيا من طرفي النقيض، بل نسكن أمام تعينه، وهذا ما عبرنا عنه سابقا بالإدراك الناقص المتقوم بالجهل لحال المدرك في الواقع، فهو عبارة عن الإدراك الساذج المجهول حال محكيه واقعا مع الإلتفات لمجهوليته كذلك، وهو المسمى بالجهل البسيط؛ لأنه متقوم بجهل واحد، وهذا متى ما اقترن بالإلتفات إلى استواء نسبة المجهول إلى أي من طرفي النقيض في نفس الجاهل، عرضت النفس حالة الشك التي إنما تعرض الجاهل بالجهل البسيط.

والذي يتوخاه العقل ـ والذي هو غرض فعل الإدراك ـ هو اليقين العقلي، ثم مع تعذره الظن العقلي، الذي هو يقين بالقياس إلى أصل الإقتضاء، ظن بالقياس إلى عموم موارد الفعلية، ولكي نتبين كيفية سلوك العقل في تحصيل اليقين العقلي، أو الظن العقلي، سواء بإدراك بسيط أو مركب وجب أن نعود فنفرز أنواع المعاني وأنحاء الإدراك؛ لنتبين سبيل العقل في عملية التفكير؛ لتحصيل المجهول مما هو معلوم كما تأسس لنا ذلك فيما سلف.

الفصل الرابع:



أنواع المعاني وتسلسل الإدراك

- أنواع المعاني
- تسلسل العقل في إدراك المعاني

أنواع المعاني وتسلسل الإدراك

١. أنواع المعاني

منها معانٍ تقال على ما يقبل أن يكون بالفعل ومتحققا في نفسه، بحيث يكون المدرك في ظرف الإدراك هو نفسه الذي بالفعل والمتحقق، وذلك حال كل ما يكون من المعاني، مطابقٌ محكيه بما هو مدرك شيء بالفعل، سواء كان مستقلا في نفسه أم متقوما بالإرتباط بغيره، والأول كالجسم والحيوان والإنسان والمعدن والخشب والحديد والنبات والشجر...، والثاني كاللون والبياض والسواد والحرارة والبرودة والطول والعرض والإستقامة والإعوجاج والليونة والصلابة...، فهذه كلُّها معانٍ تحكي عما هو بالفعل ومتحقق في نفسه إلا أن الأولى فعليتها في نفسها وتسمى جواهر ومستقلة، والثانية فعليتها في غيرها ومرتبطة به وتسمى أعراضا وأحوالا.

ومنها معانٍ تُقال على ما هو بالفعل من حيث تحققه وفعليته؛ كمعاني بالفعل والمتحقق والموجود والواحد والكثير والهوية.

ومنها معانٍ تُقال على الأشياء من حيث نحو علائقها فيما بينها، فلا يكون

محكيها ذات الشيء، وإنما من حيث نسبته إلى غيره من الأشياء، وحيث إنَّ نسبته إلى الغير من فعل الإدراك إلا أنَّها نسبة تستند إلى حال الشيء في نفسه لا بمحض انتقاء الإدراك، بل هي معانٍ ينتزعها العقل بحسب حال الشيء مع غيره ولا تقال على الأشياء بنفسها، بل بضميمة لحاظ النسبة؛ وذلك كمعنى العلة والمعلول والمتقدم والمتأخر والفوق والتحت والأب والإبن، حيث مقوليتها تتضمن لحاظ محكيها من حيث نسبته إلى غيره بعلاقة العلية والمعلولية، والتقدم والتأخر، الفوقية والتحتية، والأبوة والبنوة، وسائر المعاني التي على شاكلتها، والتي هي معان تتوقف صحة مقولية تلك المعاني بحسبها على استنادها إلى الخصوصية المقتضية لانتزاعها، وتسمى بالإضافات أو الأحوال والأعراض الإضافية.

ومنها معانٍ تقال على ما هو في الإدراك من حيث حاله في الإدراك؛ كمعنى المفهوم، والكلي والجزئي، والذاتي والعرضي، والموضوع والمحمول، وعقد الحمل وعقد الوضع، والقضية وغيرها من المعاني التي تصف أحوال المدرك من حيث نحو إدراكه، إلا أنَّ صحة مقوليتها على غيرها من المعاني تتبع خصوصية تلك المعاني في نفسها؛ لأنَّ الغرض هو إدراكها، وبالتالي يكون اتصافها في الإدراك بتلك المعاني إنما هو من حيث توسطها لحصول إدراكها كما هي في نفسها، أو الإنتقال من إدراكها إلى إدراك غيرها.

ومنها معانٍ صامتة في مقوليتها لا حكاية لها في نفس الأمر والواقع، ولا تقال بالفعل على شيء، ولا يمكن أن تقال، وإنما يتعمل لها العقل محكيا وأفرادا؛ إضطرارا في مقام التعبير والربط بغيرها في الإدراك، وذلك لأنَّ إدراكنا لأمثالها يكون بتوسط إدراكنا للعناوين القابلة للمقولية بالفعل، **والتي**:

إما بأن تكون مستوعبة في مقوليتها فتلحظ مرفوعة ومنقوضة، فلا يكون للمفهوم المعبر عن حال نقضها ورفعها قابلية للمقولية بالفعل بالضرورة، إذ طالما أن فعلية أفراد خارجة عن مقولية عين المعنى ممتنعة، فإنَّ المفهوم المعبر عن نقضه ونفيه سيكون صامتا في مقوليته، ممتنع الحكاية عن شيء بالفعل بالضرورة، وذلك كمفهومي **(اللاشيء)** و**(اللاهوية)** ومفهوم **(العدم)** المطلق أو **(اللاوجود)** و**(اللاتحقق)**.

وإما بأن تكون محصورة الأفراد أو القيود، ممتنعة الإزدياد فيفرض العقل ويتعمل للمفهوم أفرادا أو قيودا أخرى، فيكون المفهوم المعبر عن ذلك المعنى مقيدا بفرض أفراد أو قيود أخرى، ممتنع المقولية بالفعل، وصامتا لا حكاية له بالضرورة، وإن كان بما هو ملحوظ بنحو كلي وكمفهوم ما قابلا لذلك بالتعمل العقلي والفرض الإضطراري في مقام التعبير والربط مع غيره في الإدراك، وذلك كمفهوم **(إجتماع النقيضين)** و**(النقيض الثالث)** و**(واجبا الوجود)** و**(المتماثلان)** وغير ذلك مما يمكن تعمله، وجليٌّ أنّ ذلك مخصوص بما هو ممتنع الوجود في نفسه؛ لاستلزام فرض وجوده الجمع بين النقيضين.

فهذه أنواع خمسة من المعاني قد زاولنا إدراكها جميعا فيما سلف من التفحص، وسيأتي في مستقبل الكلام زيادة تطبيق لها.

٢. تسلسل العقل في إدراك المعاني

إن للعقل تسلسلا في إدراك المعنى بالنحو الذي يتدرج به للوصول إلى غرضه، وهو إدراك الواقع كما هو نفسه، ونحن سنخوض مع العقل

في سلسلة إدراكه للمعنى، والذي كنا قد طبقناه فيما سبق من التفحصات وسنقوم فيما يستقبل باستكناه تقنينات العقل وخطواته التي له لذاته؛ بغرض التحفظ في مقام الإدراك على نيل غرضه الأسمى.

◈ المرحلة الأولى: اللحاظ الإستغراقي في المعنى (المعنى بما هو هو)

إنَّ العقل في أول مواجهته للمعنى يلحظه بالإستغراق فيه والإنقطاع إليه، بحيث يكون المعنى مستحوذا ومستأثرا بالإدراك، فالمعنى ملحوظ بما هو هو في صرف نفسه ومحض ذاته، مغفولا حال لحاظه عما عداه، والذي يعني مهمليته في اللحاظ من حيث ارتباطه بغيره وعدمه، وفعليته وعدمها، ومقوليته وعدمها؛ إذ تكون هذه الأحوال كلُّها ملازمة الخروج عن اللحاظ، لا ملحوظة الخروج عنه؛ لأنَّ ملزومها هو الذهول عنها بالإستغراق في صرف المعنى ولذا كان المعنى في صرف نفسه قابلا لها جميعا، ويقبل أن يستغرق فيه في ظرف أيٍّ منها.

◈ المرحلة الثانية: لحاظ ما يرتبط بالمعنى لذاته بذاته

ثم ينتقل العقل إلى إدراك ما يستند ارتباطه بالمعنى وعروضه له، لخصوصية ذاته بمعزل عن دخالة قيد أو علة مما يقال عليه من حيث هو هو، سواء ما كان ارتباطه بالمعنى وعروضه له، لخصوصية بعض ما يكتنفه المعنى من الخصوصيات كما في المعاني المؤتلفة من خصوصيات متعددة، أو كان ارتباطه لذات المعنى بوحدانيته، سواء وحدانية حقيقية كما في المعاني البسيطة أم بالقياس إلى حال مؤتلفية الذات لأبعاضه، فلا فرق بينها من حيث كون ارتباطها ومقوليتها لذات المعنى بالإطلاق دون دخالة قيد أو علة فيه.

◈ المرحلة الثالثة: لحاظ ما يرتبط لذاته بغيره

ثم يشرع العقل بإدراك ما يرتبط بذات المعنى، ويكون من أحواله التي يتوسط في ارتباطها به غيره الذي يكون علة وواسطة في ثبوته له بحيث لولاه لم يكن المعنى لذاته إلا قابلا له وممكنا ارتباطه به، أما فعليته له فبتوسط غيره، فيكون إدراك الإمكان والقابلية داخلا في المرحلة الثانية، أما إدراك الفعلية فداخل في المرحلة الثالثة، فيحتاج العلم بفعلية الإرتباط إلى العلم بفعلية العلة.

◈ المرحلة الرابعة: لحاظ ما يرتبط بمقارن المعنى

وبعد أن يدرك العقل ما يرتبط بالمعنى لذاته بذاته، ولذاته بغيره، يشرع في إدراك ما يرتبط بمقارنه؛ أي ما يرتبط بالمعنى من حيث هو مرتبط بالغير، لذلك الغير المرتبط به، فالإرتباط حقيقة مع المقارن المضم إليه، أما المعنى الأول في نفسه فلا قبول ولا إمكان لارتباطه به، وإنما القبول والإمكان للإرتباط وفعلية الإرتباط بمقارنه الذي له ذلك القبول للإرتباط بالثالث بما هو في ظرف مقارنيته للمعنى الأول، فارتباط المعنى الأول بالثالث إنما هو بقيد مقترنيته للثاني ومنضميته له؛ ولذا كان حمل الثالث عليه من حيث انضمام الثاني إليه كقيد له الإقتران بالثالث بذاته، سواء كان لذاته أم لغيره وليس إلى العلم بالحمل من سبيل ما لم نعلم منضمية الأول للثاني، فالعلم بمنضميته له داخل في المرحلة الثالثة، والعلم بارتباط الثالث بالأول المتقيد بالإرتباط بالثاني داخل في المرحلة الرابعة.

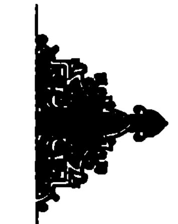
هذه هي المراحل التي يتدرج فيها العقل في إدراكه للمعاني.

◈ تعقيب

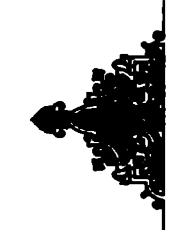
ثم إنَّ هذا التدرج النفس أمري في إدراك المعنى ولواحقه قد يضطر العقل للإخلال به بنحو طريقي، وتوصلا إلى حصوله كذلك، كما لو كان المعنى في صرف نفسه مجهولا، وإنما علم ما يرتبط به فينطلق الإدراك من حال العلم بحال المعنى إلى حال العلم بصرف المعنى وما هو في نفسه.

فغاية العقل الإدراك لما يمكن فعليته وتحققه من المعاني، وأول ما يطلبه في فعل الإدراك هو الجواب على سؤاله عما هو المعنى في نفسه وصرف ذاته، فإذا علم كما هو في نفسه لاحظه بنحو كلي، ثم طلب ما يرتبط به ويقبل أن يقال عليه وعلة ذلك الإرتباط، ومبدأ تلك المقولية جوابا لتساؤله بهل هو كذا؟ ولما هو كذا؟ إلا أن الجواب على تساؤلات العقل في سير الإدراك ليس بالضرورة أن يتأتى بالتدريج الذي يتوخّاه العقل في سير إدراكه، فيضطر لتقديم المتأخر في نفس الأمر؛ توصلا منه لتحصيل الإدراك بالنحو المتسلسل كما سلف وتبيناه، أما كيف يسلك العقل سبيل التحصيل للعلم بكل مرحلة من المراحل الأربعة وكيفية توسط بعضها في حصول الأخرى، فهذا ما يجب علينا أن نغوص مع العقل في إدراكه لنتبين كيف يكون منه ذلك؛ لنذوق من كأس يقينه ونتدرع بدستوره ويكسونا حُلَّة كماله.

الفصل الخامس:



هيئات التفكير وضوابطها



- الحمل: (هو هو) و(يقال على)
- أنحاء الحمل المقولي
- تفصيل الحمل المقولي وإجماله
- قواعد الإستناج التفكيري
- الأشكال الأربعة للدليل
- ضوابط الإستنتاج من حيث جهة الحمل
- كيف الإستنتاج في الحمل الشرطي المتصل والمنفصل

هيئات التفكير وضوابطها

١. الحمل: (هو هو) و(يقال على)

إن الإدراك بأنحائه للمعاني بأنواعها إدراكا تاما كما تبيناه سابقا تارة يكون بالنحو البسيط؛ بأن يقتصر الإدراك على صرف المعنى وخصوصيته النفسية، وهو التصور، وأخرى بالنحو المركب؛ بأن يدرك المعنى من حيث ما يرتبط به مما هو خارج عن ذاته ومحكوم به عليه، وهو التصديق.

وحيث تبين لنا أيضا تبعا لذلك أن الجهل **على نحوين**: إما بصرف الشيء، وإما بما يرتبط به، أي تارة نجهل المعنى بما هو في نفسه فنطلب إدراك ما هو عليه في نفسه، وبالتالي إذا ما حصلناه يكون إسنادنا وربطنا بين المعنى وما يحكي صرف ذاته وقسطه في نفسه ربطا بنحو أن ذات وحقيقة المعنى هي ذلك المعنى الذي حصلناه، أي إننا نحمل المعنى اللاحق على السابق بنحو أن اللاحق ذات وحقيقة السابق، ولذلك نسمي هذا الربط والحمل للمعنى بحمل هو هو أو الحمل الذاتي.

فالمطلوب في حال الجهل لصرف المعنى هو إدراك ما يحمل على

المعنى بالحمل الذاتي، ولأن ذات الشيء هي أول وأولى ما يحمل عليه ناسب أن نسمي هذا الحمل بالذاتي الأولي؛ حيث نضع المعنى السابق ونحمل عليه اللاحق بهذا الحمل.

وبالتالي فإنَّ كلا من المعنيين يلحظ بما هو هو وفي نفسه لابنحو كلي ولا جزئي، بل يقصر النظر عليه، ولذا لم يكن للمعنى إذا وضع أن يحمل عليه بهذا الحمل حملا إثباتيا إلا **أحد أمرين**: إما نفسه وإما ما يحكي ذاته وحقيقته؛ إذ حقيقة الشيء واحدة لا تعدد فيها، وإلا لزم التناقض؛ أي أن يكون هو وليس هو، ولذلك أمكن أن يحمل بهذا الحمل بنحو سالب كل ما هو مغاير للحقيقة والذات.

وتارة يكون المجهول هو ارتباط المعنى بغيره من المعاني المغايرة للذات، ومتى ما لوحظ المعنى بالقياس إلى ما يغاير ذاته لم يصح حمل المغاير لها عليها إلا بمعنى الإتحاد في المقولية والثبوت للأفراد والهويات بعد صيرورة كل من الموضوع والمحمول كليا في اللحاظ، أو بمعنى مقولية المحمول على نفس الموضوع إذا كان الموضوع ملحوظا بنحو جزئي وفردا.

وهذا الحمل هو الذي نستعمله عادة في علومنا ومحاوراتنا؛ ولذا يسمَّى بالحمل الشائع الصناعي، وكما كان مبدأ الحمل الذاتي كون المحمول ذاتَ وحقيقةَ الموضوع في نفسه فصحح ذلك حمله عليه؛ أي أن يُلحَظ ويدرك الموضوع من حيث المحمول بطريق الحمل الذاتي كذلك؛ فإن مبدأ الحمل المقولي هو حال المحمول من الموضوع؛ إذ تارة يكون المحمول المغاير للموضوع من ذات الموضوع وجزئه المقوِّم له، وأخرى مقتضى ذاته بالإستلزام أو الملزومية، وثالثة يكون بتوسط ما هو خارج عن ذات الموضوع

وفي ظرف عليته له، ورابعة في ظرف الإنضمام له كما سيأتي تفصيل تفحصه، وقد مرَّ ما يدلُّ عليه حين الكلام على مراحل اللحاظ للمعنى.

ولذلك كان الحمل من النوع الثاني ينقسم تبعا لنحو العلاقة بين الموضوع والمحمول التي هي مبدأ الحمل إلى ذاتي وعرضي؛ لأنَّ المحمول على الذات إما أن يكون جزأها المتضمن فيها أو لازما لها بحيث تقتضيه نفس خصوصية الذات، وفي كليهما لا يعقل الإنفكاك في المقولية للزوم التناقض، وإما أن يكون غير متضمن في الذات ولا لازما، وإنما يتوسط ما هو خارج عنها مطلقا بارتباطه بها، ولذلك كان نحو الإرتباط بين المحمول والموضوع في الأولين هو الضرورة، بينما كان في الثاني هو الإمكان بحسب ذات الموضوع والضرورة بشرط الإقتران بالواسطة كما سيأتي تفصيله ويقودنا إليه التفحص.

هذا في الحمل الإيجابي، أما السلبي فيكون في الحمل الذاتي بالنسبة إلى ما هو خارج عن الذات، ويمتنع بحسب خصوصية الذات ثبوته ومقوليته على أفراد الذات وهوياتها لاستلزام ثبوته للتناقض؛ ولذلك يكون نحو الإرتباط هو الإمتناع، أما في العرضي فيكون بالنسبة إلى ما هو خارج عن الذات يمكن ثبوته لها، إلا أنه ملحوظ في حال عدم تحقق واسطته بنحويها، بخلاف الإثبات فإنه ملحوظ في حال تحققها.

ومن هنا فإنَّ الحمل المقولي بحسب مبدئه تارة يكون ضروريا وإخرى امتناعيا، وثالثة إمكانيا، والإمكاني تارة إيجابي فعلي، وإخرى سلبي غير فعلي.

وبالجملة الحمل بين المعاني إما ذاتي أولي، وإما مقولي وهو المسمى

بالشائع الصناعي، والثاني إما ذاتي وإما عرضي، والمجهول صرف معناه يطلب تحصيل ما يحمل عليه بالحمل الأول، والمجهول ما يرتبط به بالتضمن أو الإقتضاء أو الواسطة بنحويها، يطلب تحصيل ما يحمل عليه بالحمل الثاني بأحد قسميه، وسيقودنا التفحص إلى ما بين هذين الحملين من التخادم في تحصيل العلم بأحدهما من طريق الآخر.

وإذا كان الحمل المقولي هو الشائع فلنشرع في تبين خصوصياته ومبادئه وكيفية تحصيله، ثم ننتقل إلى الحمل الذاتي الأولي، وإن كان الأخير متقدماً رتبة على الأول كما تبينا سابقا إلا أنه متأخر إثباتا؛ لتقدم حمل ما تأتلفه الذات بالحمل المقولي على حمل تمام ما يحكي ما هي في نفسها وحقيقتها المركبة من الخصوصيات المؤتلفة لها بالحمل الذاتي الأولي، سواء كان ما تكتنفه بيّن المتضمنية لها أو لا، وهذا ما تبينه وتفحصه على عهدة مستقبل تفحصنا واعتصامنا بحبل العقل.

٢. أنحاء الحمل المقولي

◈ النسب الأربعة

حيث إنَّ الحمل المقولي يأتلف المعاني من حيث إشتراكها في المقولية وعدمها، فلابدَّ من تفحص حال المفاهيم فيما بينها من حيث الإشتراك في المقولية وعدمه، والتي لا تخلو إما أن يكون بينها اشتراك تام بأن يكون تمام ما يقال عليه أحدها هو تمام ما يقال عليه الآخر، فتكون نسبة كلٍ منهما إلى الآخر هي التساوي في المقولية، وإما أن يكون بينهما افتراق تام بحيث لا يكون شيء مما يقال عليه أحدهما يقال عليه الآخر، فتكون نسبة أحدهما

إلى الآخر هي التباين في المقولية، وإما أن يكون تمام ما يقال عليه أحدهما هو بعض ما يقال عليه الآخر، فيكون الآخر حاويا في مقوليته لتمام أفراد الأول وزيادة، فتكون النسبة بينهما هي العموم المطلق من جانب المفهوم الأعم والخصوص المطلق من جانب المفهوم الأخص، وإما أن يكون كلٌّ من المفهومين متشاركين في المقولية على بعض الأفراد ويختص كل منهما في المقولية على ما لا يقال عليه الآخر، وتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه من كلا المفهومين.

فالنسب بين المفاهيم لا تخرج عن أن تكون إما التساوي، وإما التباين، وإما العموم والخصوص المطلق، وإما العموم والخصوص من وجه.

◈ أقسام الحمل من حيث قسط المقولية

وعليه فالحمل المقولي لا يخلو من أن يكون بين طرفيه أحد هذه النسب الأربعة، فإذا كانت النسبة هي التساوي كانت صيغة الحمل إما الإيجاب الكلي أي (**كل ما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمول**)، وإما الإيجاب الجزئي (**بعض ما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمول**)؛ لأنَّ الإشتراك في الكل يتضمن الإشتراك في البعض.

وإذا كانت النسبة هي التباين كان الحمل سالبا، فتكون صيغته إما السلب الكلي أي (**لاشيء مما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمول**)، أو (**كل ما يقال عليه الموضوع ليس يقال عليه المحمول**)، وإما السلب الجزئي أي (**بعض ما يقال عليه الموضوع ليس يقال عليه المحمول**)؛ إذ الإفتراق في جميع الأفراد يتضمن الإفتراق في البعض.

وإذا كانت النسبة هي العموم والخصوص المطلق فتكون صيغة الحمل إما الإيجاب الكلي فيما إذا كان الموضوع هو الأخص مطلقا؛ إذ ستكون مقولية المحمول الأعم شاملة لجميع أفراده، وإما أن يكون الإيجاب الجزئي أو السلب الجزئي فيما إذا كان الموضوع هو الأعم؛ لأنَّ بعض ما يقال عليه الموضوع خارج عن مقولية المحمول، فبالنظر إلى ما تشمله مقولية الأخص المحمول تكون الصيغة الإيجاب الجزئي وبالنظر إلى ما يخرج عن مقوليته تكون الصيغة السلب الجزئي.

وإذا كانت النسبة هي العموم والخصوص من وجه كانت صيغة الحمل إما الإيجاب الجزئي إذا كان الملحوظ هو البعض من أفراد الموضوع الداخل تحت مقولية المحمول، وإما السلب الجزئي إذا كان الملحوظ هو البعض من أفراد الموضوع الخارج عن مقولية المحمول.

وبالتالي فصيغة الحمل المقولي إما الإيجاب الكلي، وإما السلب الكلي، وإما الإيجاب الجزئي، وإما السلب الجزئي.

◈ أقسام الحمل من حيث نحو المقولية

وكما أن الحمل المقولي ينقسم من حيث نحو الإرتباط في المقولية إلى ضروري وامتناعي وإمكاني، والإمكاني إلى فعلي وغير فعلي، وينقسم من حيث قسط المقولية إلى هذه الأقسام الأربعة، كذلك ينقسم من حيث نحو مقولية موضوعه إلى **ستة أقسام**:

فتارة تكون مقولية جزئية بأن يكون المعنى ملحوظا بنحو جزئي، فيكون الحمل شخصيا.

وتارة مقولية الموضوع ملحوظة بما هي بالفعل بحيث يكون محكي المعنى أفراده التي بالفعل فقط، فيكون الحمل خارجيا؛ لأنَّ كلية الموضوع إضافية إحصائية.

وتارة تكون مقولية الموضوع حقيقية؛ لأنَّ اللحاظ مقصور على صرف المعنى ومقيس إلى موطن الفعلية، فالموضوع ملحوظ بصرف نفسه، مقيس إلى موارد فعليته في ظرف الفعلية سواء التي هي بالفعل أو القابل لها، والمعنى بهذا اللحاظ هو الموضوع للكلية الحقيقية، ولذلك يكون الحمل حقيقيا.

وتارة تكون مقولية الموضوع ذهنية؛ أي أخذ المعنى من حيث متعلقيته للحاظ، فتكون مقوليته عن موارد فعليته الإدراكية حيث أخذ نحو اللحاظ شرطا، فيكون الحمل إدراكيا وذهنيا.

وتارة تكون مقولية الموضوع إفتراضية تعملية باضطرار العقل؛ لعدم كون المعنى المأخوذ موضوعا قابلا للمقولية بالفعل، وإن كان من حيث نحو اللحاظ قابلا لذلك فيكون الحمل إضطراريا تعمليا.

وعليه فينقسم الحمل المقولي بلحاظ نحو مقولية الموضوع إلى **خمسة أقسام**: شخصي وخارجي وحقيقي وإدراكي وتعملي.

ثم إنَّ كلا من المفاهيم التي بينها أحد هذه النسب إذا قسناها بالنسبة إلى كل الأفراد والهويات التي بالفعل أو يمكن أن تكون بالفعل، فإما أن يكون المفهوم مستوعبا في مقوليته لجميعها بحيث لا يخرج ولا يمكن أن يخرج أي فرد عن الإندراج تحت مقوليته، وإما ألا يكون كذلك، وهذا إما أن يكون مقتسما للمقولية مع غيره لجميعها بحيث لا يخلو أي فرد إما أن يكون

مندرجاً تحت أحدهما أو الآخر، وإما ألا يكون كذلك.

ومن هنا فالمفهومان المتساويان قد يكون كلٌّ منهما مستوعبا في مقوليته وقد لا يكون كذلك، بل يمكن أن يخرج عن مقوليتهما بعض الأفراد، والمفهومان المتباينان قد يكون أحدهما مستوعبا والآخر صامتا لا يقال على شيء، وقد يكون كلٌّ منهما بانفراده غير مستوعب، ولكن بمجموعهما يستوعبان، وقد لا يكون كذلك بأن يمكن أن يخرج عن مقولية كل منهما بعض الأفراد، والمفهومان المشتركان بالعموم والخصوص المطلق قد يكون الأعم مستوعبا، وقد لا يكون فيخرج عن مقوليته وعن مقولية الأخص بالضرورة بعض الأفراد، والمفهومان المشتركان بالعموم والخصوص من وجه قد يكون مقوليتهما مجتمعة مستوعبة، وقد لا يكون كذلك بأن يخرج بعض الأفرد عن مقولية كل منهما.

وإذا تبينا ذلك أمكننا أن نتبين ما يمكن أن يكون بين نقيضي المفهومين، أو بين أحدهما ونقيض الآخر بالنسبة إلى ما بينهما من النسبة، وبالتالي يُتاح لنا استنباط كل من عكس النقيض ونقض المحمول والموضوع والطرفين.

٣. تفصيل الحمل المقولي وإجماله

وحيث قد تبينا سابقا أن الحمل المقولي يستند إلى مبدئه من نحو الإرتباط والعلاقة بين المحمول والموضوع، فيدرك العقل مقولية المحمول على ما يقال عليه الموضوع من حيث ذلك الإرتباط والعلاقة، ويكون الموضوع ملحوظا من حيث المحمول المرتبط به، فيوضع الموضوع ومقوليته على ما يقال عليه ثم يتوجه إلى المحمول ومقوليته على الموضوع أو ما يقال

عليه، فيجمل لحاظ الموضوع ومقوليته في ضمن لحاظ المحمول ومقوليته، ولذلك كان هذا الحمل واجب الإستناد إلى مبدئه وصالحا للتفصيل بأن يلحظ العقل خطواته المتقدمة على اللحاظ بنحو الحمل المقولي، فيلحظها بالتفصيل، فبدل أن يكون لحاظ احتراق الخشب الممسوس بالحرارة الشديدة كنتيجة لمجموع لحاظاته في المورد المدرك يلحظ الخشب ويلحظ مسه بالحرارة الشديدة ويلحظ انفعال الخشب بالإحتراق، فبدل أن يقال الخشب الممسوس بالحرارة الشديدة محترق يقال كلما كان هناك خشب وقد مسته حرارة شديدة فإنه يحترق.

وبالتالي فكل حمل مقولي قابل للتفصيل بلحاظ مبدئه؛ فقولنا في قاعدة العلية **(كل معلول له علة)** أو **(كل ممكن عدمه محتاج إلى علة)** للعقل أن يلحظ الإرتباط مفصلا، فيقول كلما كان شيء يجوز عليه العدم فإن تحققه متوقف على تحقق علته.

ثم إن للعقل أن يجمع بين حملين على موضوع واحد تبعا لمبدء الحمل وهو نحو الإرتباط بين كل من المحمول مع الموضوع، كما إذا كانت خصوصية الموضوع تقتضي شأنية لمعنيين أو أكثر على نحو القبول او الفعل أو الإنفعال ـ سواء في الفعلية أم اللافعلية ـ سواء بالإقتسام الحقيقي، أم بنحو منع الجمع، أم منع الخلو.

وبالتالي يعمد العقل إلى لحاظ الموضوع من حيث تمام ما يقتضيه بأحد الأنحاء الثلاثة من قبول، أو فعل، أو إنفعال، فيلحظ مثلا الوحدة العددية المقتسمة حقيقة لشأنية التكرر المتساوي، أو غير المتساوي فيلحظ الوحدة من حيث هي متكررة بالفعل، ويلحظ التكرر من حيث اقتسامه للتكرر المتساوي

وغير المتساوي، وبالتالي لحاظ العدد من حيث أنه إما أن يكون فردا أو زوجا جمعا بين حملين؛ أي حمله للزوجية على العدد وحمله للفردية كذلك، لكن يحتاج العقل لجمعهما في اللحاظ لتضمنه شيئا زائدا على أصل الاتحاد في المقولية وهو الإقتسام لها، فلا يخلو العدد إما أن يكون زوجا أو فردا.

ومثله الإقتسام للإنفعال تبعا لاقتسام الإرتباط بعلتين خارجتين، وغير ذلك مما يستوجب لحاظ شيء زائد على أصل الإتحاد في المقولية اتحادا ذاتيا أو عرضيا، فلا يكتفى بالحمل المقولي البسيط، بل يجعل المحمول مركبا بالترديد من محمولين كل منهما في نفسه يحمل بمفرده على الموضوع، ولكن جمع بينهما في اللحاظ والحمل في مقام لحاظ شيء زائد على أصل الإتحاد في المقولية مع أحدهما، وهو تردد الموضوع بين أحد خصوصيتين أو أكثر.

وكذلك الحال في الإرتباط على نحو منع الخلو؛ كأن يلحظ المعنيان بالقياس إلى موضوع لا يخلو عن أحدهما، كأن يقال: **(أي معنى إما أن يصح عدمه وإما أن يكون موجودا)**؛ فإنَّ ما يصحُّ عدمه أعم من أن يكون معدوما واجب العدم أو ممكنه أو موجودا والموجود أعم من أن يكون واجب الوجود أم ممكنه.

أما الإرتباط على نحو منع الجمع فكأن يقال: **(أي معنى إما أن يكون ممكن الوجود، أو واجب الوجود)**؛ لأنه قد يخلو عنهما بأن يكون ممتنع الوجود أو أن يقال: **(الماء إما أن يتبخر وإما أن يتجمد)**.

وبالجملة قد يلحظ أصل الإرتباط بين الموضوع والمحمول من حيث هو إرتباط، وقد يلحظ الإتحاد في المقولية بين الموضوع والمحمول الذي يستند إلى ذلك الإرتباط، وقد يلحظ الموضوع من حيث تمام ما يقتضيه من

الإرتباطات تبعا لنحو الحيثية المنوط بها الإرتباط.

ومن هنا يتقرر أن الحمل قد يكون متضمنا لما يحكي الإرتباط تفصيلا؛ فيقال: (**كلما كان معنى ما يصح في حقه العدم فإنه يحتاج في تحققه إلى علة**)، أو يقال: (**إذا كان ممكن العدم يحتاج إلى علة، فإن العالم يحتاج إلى علة**) فيكون الحمل شرطيا متصلا، وقد يكون متضمنا لما يحكي تمام ما يقتضيه على نحو الإقتسام، فيقال: (**أي معنى إما أن يصح فرض عدمه، وإما أن لا يصح فرض عدمه وإما أن لا يصح فرض تحققه**) فيكون الحمل شرطيا منفصلا، وقد يكون خاليا عن كل ذلك مقتصرا فيه على بيان الإتحاد في المقولية مقيدا بجهة الإتحاد، فيقال: (**كل ممكن العدم محتاج إلى علة بالضرورة**)، أو يقال: (**لا شيء مما هو كامل من جهة ناقص من أخرى بضروري التحقق**).

وهذا الإختلاف في الحمل واللحاظ إنما يؤثر في كيفية الإستناج والإنتقال مما هو معلوم إلى ما هو مجهول كما سيأتي تفصيله.

٤. قواعد الإستناج التفكيري

◈ كيف الإستنتاج في الحمل المقولي البسيط

أما فيما يتعلق بالحمل المقولي البسيط فبناء على ما تأصل من النسب الأربعة الدائرة بين المفاهيم بالحصر العقلي وما تستدعيه من أنحاء الحمل المقولي الأربعة فإننا وبالنهج العقلي الذي سلف تأصيله نبتدئ مما هو معلوم بنفسه، ونبني عليه ما يقتضيه بذاته، فحيث تقرر أن الحمل المقولي

إما أن يكون موجبة كلية أو جزئية أو سالبة كلية أو جزئية، فنبدأ بالبناء على هذا المتقرر ونشرع من الموجبة الكلية.

فالموجبة الكلية بما هي موجبة كلية يدور حال محمولها كما تبين بين أن يكون مساويا للموضوع بالمقولية أو أعم مطلقا منه، فإذا ضممنا إليها قضية مفادها (**أنَّ كلَّ مفهوم يدور حاله بين التساوي أو العموم المطلق مع مفهوم آخر، فإنَّ حمل هذا الآخر عليه سيكون حملا لما هو مساوٍ، أو أخص مطلقا على ما هو مساوٍ أو أعم مطلقا**)، وإذا ضممنا إليها قضية مفادها (**أنَّ حمل ما هو أخص مطلقًا لا يمكن أن يصدق إلا مو جبة جزئية**)، ثُمَّ نضمُّ إليها ما مفاده (**أنَّ الموجبة الجزئية كما تصدق في حال كون المحمول الأخص مطلقا تصدق في حال المحمول المساوي**)، وإدراك هذه القضايا بما هي مطابقة للواقع وصادقة في نفسها أمر بديهي متى ما عقلت أطرافها، كما هي في نفسها فمتى ما أدركت نتج عنه أن (**الموجبة الكلية والتي محمولها إما أعم مطلقا أو مساو متى صدقت صدقت قضية جزئية على كل حال، موضوعها محمول الكلية ومحمولها موضوع الكلية**) أي (**متى ما صدقت الموجبة الكلية صدق عكسها موجبة جزئية على كل حال**).

وفي الموجبة الجزئية التي يدور حال محمولها بين أن يكون مساو أو أعم مطلقا أو أخصّ مطلقا أو من وجه فإن حال الموضوع بالنسبة إلى المحمول كذلك، يدور بين هذه النسب الأربعة، وبالتالي سيكون واضحا جليا أن عكس الحمل سيكون صادقا متى ما صدقت الموجبة الجزئية الأصل، وبالتالي نعقل (**أن الموجبة الجزئية متى صدقت صدق عكسها موجبة جزئية**).

وفي السالبة الكلية فحيث إن النسبة بينهما التباين الكلي فحيث أن

المتباينين كليا يفترق كل منهما في المقولية عن مقولية الآخر؛ فأي منهما جعل محمولا أو موضوعا مع الآخر، فإنَّ القضية المنعقدة هي السالبة الكلية، وبالتالي **(متى ما صدقت السالبة الكلية صدق عكسها بالضرورة سالبة كلية)**.

وفي السالبة الجزئية فحيث إنها تصدق في حال كون محمولها أخص مطلقا أو من وجه أو مباين فإن موضوعها سيكون إما أعم مطلقا أو من وجه أو مباين، وعليه إذا جعل موضوعها محمولا على حد أخواتها الثلاث فإنه سيكون بأحد إحتمالاته أعم مطلقا، والحال أنَّ الأعم مطلقا لا يصح سلب حمله عما هو أخص منه مطلقا بالضرورة، فعكسها لا يمكن على هذا التقدير أن يكون سالبة أصلا، كما أنه سيكون على تقدير التباين الكلي ممتنع الحمل عليه بالإيجاب مطلقا، وبالتالي يمتنع انعقاد قضية موجبة من عكسها، **والنتيجة** أن السالبة الجزئية متى ما صدقت امتنع العلم بعكس لها صادق على كل حال؛ إذ محمول العكس سيكون إما ممتنع الحمل وإما واجب الحمل، ولا جامع بينهما بالضرورة.

والمتحصل من كل ذلك هو وضوح كيفية الإنتقال مما هو معلوم لاستخراج ما هو مجهول، فمن إدراك العقل لأنحاء التصادق بين المفاهيم بالنسب الأربعة، ثم الإنتقال إلى ما تقتضيه تلك النسب من أنحاء الحمل تسنى له الانتقال منها إلى تبيين ما تقتضيه كل نسبة من الحمل المقولي، ثم ما يستلزمه ذلك الحمل من القضايا الصادقة بمناط نوع النسبة بين طرفي الحمل، وعلى هذا الطريق يسير العقل في استخراج النسب بين المفاهيم ونقائضها وتشكيل الحمل المقولي تبعا لها، ثم استخراج القضايا الأخرى

التي تستلزمها كل قضية من القضايا الأربعة بحسب النسبة بين نقائضها.

◈ كيفية تشكل الدليل

جلي بعد كل هذا أن الإنتقال من القضية المعلومة إلى أخرى مجهولة تصير معلومة بتوسطها، لا يمكن إلا بضمٍّ قضية ثالثة تشارك الأولى في المقدمية والتوسط للعلم بما هو مجهول.

فمن العلم بقضية ما وقسط اتحاد طرفيها في المقولية ونحو ذلك الإتحاد ثم العلم بقسط اتحاد مقولية أحدهما مع مفهوم ثالث ونحوذلك الإتحاد يمكن العلم بقسط اتحاد هذا الثالث مع الطرف الآخر في المقولية ونحو اتحاده فيها.

فمن علمنا بأنَّ **(الموجبة الكلية محمولها إما أعم مطلقا أو مساو)**، والعلم بأنَّ **(المحمول الذي هو إما أعم مطلقا أو مساو يتحد في المقولية جزئيا مع ما هو إما أخص مطلقا منه أو مساو)** نستنتج أنَّ **(الموجبة الكلية يتحد محمولها مع موضوعها في المقولية جزئيا على كل حال)**، وهو مفاد أنَّ **(الموجبة الجزئية متى صدقت صدق عكسها موجبة جزئية على كل حال)**.

وبهذا النحو تتكثر معلوماتنا وتتزايد فعبر العلم باشتراك مفهومين أو افتراقهما في المقولية ثم العلم باشتراك أو افتراق أحدهما مع ثالث أمكننا وبحسب مقدار الإشتراك أو الإفتراق للمفهوم المشترك بين كلا الحملين مع كل منهما ونحوه أن نستخرج مقدار الإشتراك والإفتراق بين المفهومين الذين تفرد بهما كلٌّ من الحملين.

لذلك يمكن تسمية مجموع الحملين بالدليل؛ لأن العقل يستدلُّ بهما

لتحصيل العلم بحمل لم يكن معلوما وملتفتا إليه؛ أي مجهولا؛ ولذلك عينه يسمى كل من الحملين في الدليل بالمقدمة، ويسمى المفهوم المشترك بالطرف الأوسط؛ لأنه المفهوم الذي يتكئ عليه العقل، وبتوسطه ينتقل للعلم بنحو مقولية أحد المفهومين الآخرين على الآخر.

٥. الأشكال الأربعة للدليل

وهذا النحو من الدليل إذا تفحصناه فهو على أربعة أشكال من الترتيب عند العقل؛ لأن المشترك بين الحملين في المقولية إما أن يكون هو المحمول في كليهما على كلا المفهومين، وإما أن يكون هو الموضوع في كليهما حمل عليه كل من المفهومين، وإما أن يكون موضوعا في أحدهما ومحمولا في الاخر، وهذا بحسب ترتيب الحمل في العقل، إما أن يكون المفهوم المشترك موضوعا في الحمل الأول محمولا في الثاني، وإما بالعكس في الأول محمولا وفي الثاني موضوعا، وهذا الأخير يكون فيه المشترك كحلقة وصل بين الحملين حتى في ترتيب الكلام فضلا عن المقولية كما في الأشكال الأخرى، ولذلك كان أقرب إدراكا إلى العقل حيث يكون الرابط والمتوسط بين كلا الحملين في المعنى هو عينه الرابط والمتوسط بينهما في الترتيب والإدراك؛ لذلك فلنعكف على تحليله؛ لنجد كيف هي حركة العقل على صراط العلم.

وقبل ذلك لا بد أن نرجع إلى ما بان لنا سابقا كما هو مقتضى سير العقل في استعلامه للمجهول التفكيري فإنه يكون بعلم سابق بالضرورة.

قد بان لنا أن المقولية بين المفهومين لا تخرج عن أحد أنحاء أربعة، وهي التي سميناها بالنسب الأربعة والتي تتشكل طبقا لها أربعة أنحاء من القضايا،

ولذلك يتوقف تتبع كيفية تحصيل العلم بقضية ثالثة -عبر العلم بالقضيتين المشتركتين في مفهوم يكون محمولا في الحمل الأول في الإدراك، وموضوعا في الثاني- على تفحص الأنحاء الأربعة للقضايا المحتوية لكافة أنحاء المقولية.

وغير خفي -على من سار مع العقل في انعكافه على ذاته وبالبناء على الأساس العقلي الأوحد والأم وهو قاعدة امتناع التناقض وتفريعا على ما تبين من أنحاء النسب الأربعة- أنَّ الأعمَّ من الأعم من شيء أعم من ذلك الشيء، وأنَّ المساوي لما هو مساوٍ لشيء مساو لذلك الشيء، وإلا لزم التناقض بأن يكون الأعم ليس بأعم والمساوي ليس بمساوٍ، أما في العموم فالأعم يقال على جميع ما يقال عليه الأخص منه، فإذا كان الأخصُّ منه يقال على جميع ما يقال عليه مفهوم آخر فإنَّ جميع ما يقال عليه هذا المفهوم الثالث سوف يكون مقولا عليه الأول؛ لأنه أعم مطلقا من الثاني وإلا كان أعمّ وليس بأعمَّ معاً، وهو محال.

وأما في التساوي فالحال أوضح، ومثله الحال في قضية كون الأخص مما هو أخص من شيء أخص من ذلك الشيء، بخلافه في المباين لمباين لشيء فليس بالضرورة أن يكون مباينا لذلك الشيء، بل يجوز أن يكون مساويا أو أعم من وجه أو مطلقا أو أخص مطلقا أو مباينا، وكذا الحال في المشترك جزئيا مع ما هو مشترك جزئيا مع آخر فلا يجب أن يشترك معه جزئيا، بل يجوز أن يكون بينهما أي نسبة من النسب الأربعة كما هو الحال في التباين.

ولذلك ومن رأس يتضح لنا أنه متى ما كان الأوسط مباينا للأول والثاني كذلك فلا يمكن ضبط العلم بالنسبة بينهما لأنها تدور بين النسب الأربعة، ولا يمكن لحمل بأنحائه الأربعة أن يتردد بين النسب الأربعة، لأنه يستلزم

التناقض بالضرورة، وكذلك متى ما كان الأوسط مشتركا جزئيا مع الأول والثاني كذلك لم يمكن ضبط العلم بالنسبة بينهما للسبب عينه، ومن هنا يختصر العقل على نفسه تحديد أنحاء الدليل القابلة لإنتاج العلم بقضية ثالثة، بأن يخرج عن حريمها ما كان مؤتلفا من مقدمتين سالبتين أو مقدمتين جزئيتين.

ولذلك يشترط العقل على نفسه ألا يكون الدليل المستند في استنتاجه إلى المقايسة المقولية **(ولذا أمكن تسميته بالدليل القياسي)** مؤتلفا بأحد النحوين، مما يخرج عنه ما ائتلف من جزئيتين موجبتين وجزئيتين سالبتين، وجزئيتين مختلفتين بالسلب والإيجاب على التعاكس، ومن سالبتين كليتين أو سالبتين مختلفتين بالكلية والجزئية على التعاكس، وبالتالي فبدل أن تكون أنحاء الدليل القياسي بأي شكل وترتيب كان عند العقل ستة عشر نحوا تبعا لأن أنحاء الحمل المقولي أربعة تصبح **تسعة أنحاء** وهي:

- **أن يكون كل من الحملين قضية موجبة كلية.**
- **أن تكون الأولى موجبة كلية، والثانية موجبة جزئية أو سالبة كلية أو سالبة جزئية.**
- **أن تكون الأولى موجبة جزئية، والثانية موجبة كلية أو سالبة كلية.**
- **أن تكون الأولى سالبة كلية، والثانية موجبة كلية أو موجبة جزئية.**
- **أن تكون الأولى سالبة جزئية، والثانية موجبة كلية.**

فالحاصل أنَّ تسعة أنحاء من أنحاء الدليل القياسي وبمعزل عن أي شكل من الأشكال الأربعة عند العقل هي التي تقبل بدواً وفي الجملة الدليلية والطريقية لرفع الجهل أما انها هل تقبل الإنتاج في جميع الاشكال فهذا ما يجب الفحص عنه إذ قد تكون للشكل خصوصية تقتضي حصر الإنتاج

ببعضها دون الاخرى.

◈ الشكل الأول من الدليل القياسي

وحيث قد ذكرنا أن الشكل الذي يكون فيه المفهوم الطرف المشترك بين القضيتين والمتوسط بين المفهومين معنى متوسطا في الترتيب والإدراك كذلك، كان هو أبسط الأشكال وأقربها إلى العقل وضوحا؛ لتناسب المعنى مع الترتيب ناسب أن نشرع في تفحص أنحائه التسعة لنتبين كيفية إنتاجها.

أما النحو الأول: أي ما كانت فيه كلتا مقدمتي الدليل موجبة كلية فمقدار مقولية الطرف الأوسط على الموضوع في الأولى **(ولنسميه الأول نسبة إلى كون الحمل هو الأول في ترتيب الإدراك وقد تفرد به عن الحمل الثاني)** إما التساوي معه، وإما هو أعم مطلقا منه، وكذلك الحال في مقدار مقولية المفهوم الآخر في الثانية **(ولنسميه الثاني نسبة إلى الحمل الثاني في الإدراك الذي تفرد به عن الاول)** على الطرف الأوسط، وبالتالي فعلى تقدير مساواة الأوسط للأول في مقوليته ومساواة الثاني للأوسط في مقوليته لا محالة يكون الثاني مساويا للاول في المقولية.

وعلى تقدير العموم المطلق للأوسط على الأول وللثاني على الأوسط فإنَّ الثاني سيكون لا محالة أعم مطلقا من الأول؛ لأنه أعمُّ مما هو أعم من الأول وهو الأوسط، وبالتالي فنسبة الثاني إلى الأول إما التساوي وإما العموم المطلق؛ وعلى التقديرين تصدق الموجبة الكلية موضوعها الأول ومحمولها الثاني.

والنتيجة أنه متى علمنا بقضيتين موجبتين كليتين تشتركان في مفهوم محمول في الأولى وموضوع في الثانية لزمنا العلم بقضية ثالثة موجبة كلية،

موضوعها موضوع الأولى ومحمولها محمول الثانية.

أما النحو الثاني: أي ما كانت فيه كلتا المقدمتين موجبة، الأولى كلية والثانية جزئية فمقدار مقولية الأوسط على الأول إما مساوية له، وإما أعم مطلقا منه، ومقدار مقولية الثاني على الأوسط نتيجة للإيجاب الجزئي إما التساوي وإما التصادق من وجه، وإما هو أخص مطلقا أو أعم مطلقا منه وبالتالي فمقولية الثاني على الأول بحسب تقديري الأولى الموجبة الكلية إما بالتساوي، وإما بالعموم المطلق له عليه على تقدير مساواته للأوسط، وإما بالعموم المطلق له عليه على تقدير أعميته مطلقا على الأوسط، وإما بالخصوص المطلق له منه، وإما بالتساوي وإما بالتصادق الجزئي أو الكلي، وإما بالتباين على تقدير أخصيته مطلقا من الأوسط.

وبالتالي فإن مقولية الثاني على الأول تتردد بين النسب الأربعة، ولا جامع بينها في حمل واحد؛ لاستلزامه التناقض كما مر، **والنتيجة** أنَّ هذا النحو من الشكل الأول لا يقبل الإنتاج، فيصير عدد الأنحاء الخارجة عن الإنتاج في الشكل الأول مضافا إلى ما يخرج عن مطلق الأشكال هو ثمانية.

وأما النحو الثالث: أي ما كانت كلتا المقدمتين كلية، والاولى موجبة والثانية سالبة، فقد علم مرارا تقديرا الموجبة الكلية، وعلم كذلك تقدير السلب الكلي وهو التباين، **ومن هنا** فمقولية الثاني على الأول هي التباين على كلا تقديري الأولى؛ لأن مباين المساوي مباين لمساويه بالضرورة، ومباين الأعم مطلقا مباين الاخص مطلقا بالضرورة، وإلا لزم التناقض، **والنتيجة** أنَّ هذا النحو من الشكل الأول ينتج سالبة كلية كما يقتضيه التباين بين الثاني والأول.

وأما النحو الرابع: أي ما كانت المقدمتان متخالفتين في مقدار المقولية وكيفها، على أن تكون الأولى موجبة كلية والثانية سالبة جزئية، فتقادير النسبة في السالبة الجزئية تدور بين التباين أو التصادق الجزئي او أعمية الأوسط مطلقا على الثاني، وقد سلف أنه على تقدير أخصية الثاني من الأوسط مع دوران الأوسط بين كونه أعم مطلقا أو مساويا للأول؛ فإن نسبة مقولية الثاني على الأول تدور بين التساوي والتصادق الجزئي، والكلي والتباين وإذ لا ضابط للنسبة بين مفهومين كل منهما أخص من ثالث كما سلف، فلا جامع بينها في الحمل كما تقدم، فلا يصلح هذا النحو للإنتاج ويصير الخارج من أنحاء الشكل الأول تسعة.

وأما النحو الخامس: أي ما كانت المقدمتان متفقتين في كيف المقولية، مختلفتين في مقدارها على أن تكون الأولى موجبة جزئية، والثانية موجبة كلية فقد علمت التقادير في كليهما فيكون حال الثاني من الأول في المقولية على تقدير مساواة الثاني للأوسط هو حال الأوسط من الأول، أي ما يدور عليه حال الموجبة الجزئية من التقادير وكذا على تقدير أعمية الثاني على الأوسط مطلقا، وبالتالي تكون نتيجة هذا النحو من الشكل الأول من الدليل القياسي هي حمل الثاني على الأول بالإيجاب الجزئي.

وأما النحو السادس: أي ما كانت فيه المقدمتان متخالفتين في كم المقولية وكيفها، على أن تكون الأولى موجبة جزئية والثانية سالبة كلية، فيدور حال الثاني من الأول بين التباين والخصوص المطلق له منه والتصادق الجزئي؛ وعلى كل التقادير يكون الأول مفارقا للثاني في المقولية جزئيا، فينعقد حمل سالب جزئي، **والحاصل** إنتاج هذا النحو من الشكل الأول لحمل سالب جزئي.

وأما النحو السابع: أي ما كانت فيه المقدمة الأولى في الترتيب سالبة كلية، والثانية موجبة كلية، فإن الثاني على تقدير مساواته للأوسط يكون مباينا للأول لمباينة الأوسط له، أما على تقدير أعميته من الأوسط مطلقا فيدور حاله مع الأول بين التباين أو التصادق الجزئي أو أعميته عليه مطلقا، ولا جامع في حمل الثاني على الأول بين أعمية الثاني مطلقا عليه ومباينته له، **والحاصل** عدم قابلية هذا النحو لإنتاج حمل واحد يناسب جميع التقادير، **والنتيجة** يكون الخارج من أنحاء الشكل الأول عن الصلاحية للإنتاج هو عشرة أنحاء.

أما النحو الثامن: أي ما كانت فيه المقدمة الأولى سالبة كلية والثانية موجبة جزئية، فحيث إن إحدى تقادير الثاني مع الأوسط هو أعميته عليه مطلقا فيكون الحال هو الحال في النحو السابع من عدم الصلاحية للإنتاج.

وأما النحو التاسع: أي ما كانت فيه المقدمتان متخالفتين كمّاً وكيفاً، على أن تكون الأولى سالبة جزئية والثانية موجبة كلية فيجري الكلام عينه في النحوين السابع والثامن؛ لأنَّ أحد تقادير الثاني مع الأوسط هو العموم المطلق مع كون حال الأوسط مع الأول هو التباين، فيدور حال الثاني مع الأول بين التباين وأعمية الثاني مطلقا، ولا جامع فلا صلاحية للإنتاج، **والحاصل** خروج اثني عشر نحوا من أنحاء الشكل الأول عن الصلاحية للإنتاج وبقاء **أربعة** فقط وهي:

- **الموجبة الكلية مع الموجبة الكلية.**
- **الموجبة الكلية مع السالبة الكلية.**
- **الموجبة الجزئية مع الموجبة الكلية.**
- **الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية.**

وعليه يستنبط العقل من ذلك أن الشكل الأول في إنتاجه مضافا إلى لزوم توفر الشرطين العامين، وهما عدم كون كلا المقدمتين سالبتين أو جزئيتين أن تكون المقدمة الاولى في الترتيب موجبة دائماً، وأن تكون المقدمة الثانية في الترتيب كلية دائما.

◈ الشكل الثاني

وبنفس الطريقة يمكن إستخراج مقومات الشكل الثاني وأنحائه المنتجة والتي نجملها فيما يلي:

حيث إنَّ الشكل الثاني من أشكال الدليل القياسي كون الأوسط محمولا في كلٍّ من المقدمتين فلا يمكن استنتاج قضية موجبة فيه، وذلك لأنه ما يحمل على موضوعين سواء كان أعم منهما مطلقا أو أخص منهما فإن النسبة بينهما تحتمل أن تكون أحد النسب الأربعة فلا ضابط في الإستنتاج لقضية موجبة سوى حال التساوي فيقيد المحمول بالمساواة، فيصير المحمول مركبا من مفهومين أحدهما أنه مساو، وبالتالي الدخول في تحديد مضمون المحمول، وهو ما لا يناسب البحث في صورة الدليل بمعزل عن مضمون أطرافه، ولا يمكن جعل المساواة جهة للقضية؛ لأنَّ جهة القضية تحكي نحو الحمل بينما المساواة تعبير عن كم الحمل.

فكما خرج القياس المؤلَّف من سالبتين ومن جزئيتين عن مطلق الإستدلال القياسي يخرج المؤلَّف من موجبتين عن خصوص الشكل الثاني، فيصير مجموع الخارج من أنحاء الشكل الثاني عن الصلاحية للإستدلال عشرة أنحاء فيبقى **ستة** وهي:

- **سالبة كلية موجبة كلية والنتيجة سالبة كلية**
- **موجبة كلية سالبة كلية والنتيجة سالبة كلية**
- **سالبة جزئية موجبة كلية والنتيجة سالبة جزئية**
- **موجبة جزئية سالبة كلية والنتيجة سالبة جزئية**
- **موجبة كلية سالبة جزئية**
- **سالبة كلية موجبة جزئية**

والنحوان الأخيران غير منتجين، **أما النحو الأول** منهما فلأنَّ الأوسط قد يكون أخص مطلقا من الثاني على أحد تقادير السالبة الجزئية، وبما أن الأوسط إما مساوٍ وإما أعمّ مطلقا من الأول كما هو مقتضى الإيجاب الكلي فإنَّ الثاني سيكون أعمَّ مطلقا من الأول بالضرورة؛ لأنَّ الأعم مما هو أعم أو مساو لثالث سيكون أعم من ذلك الثالث بالضرورة فلن يمكن صدق نتيجة سالبة، والحال أنه على تقدير التباين بين الأوسط والثاني فبما أنَّ الأوسط إما مساوٍ أو أعم مطلقا من الأول، فإنَّ الثاني سيكون مباينا للأول، ولن يصحَّ إنتاج قضية موجبة فعلى التقدير الأول لن تصدق السالبة، وعلى التقدير الثاني لن تصدق الموجبة، **والحاصل** عدم صحة إنتاج هذا النحو من الشكل الثاني بنحو كلي.

وأما النحو الأخير: فإنَّ الأوسط قد يكون أخص مطلقا من الثاني، والحال أنه مباين للأول فيصحّ معه كون الثاني أعمَّ مطلقا من الأول، وعليه لن يمكن صدق نتيجة سالبة؛ لكون محمولها على هذا التقدير أعم مطلقا، والحال أنه على تقدير أعمية الأوسط على الثاني او مساواته مع كون الأوسط مباينا للأول فإن الثاني والأول سيكونان متباينين بالضرورة، فلن يمكن صدق نتيجة

موجبة، **والحاصل** عدم صحة إنتاج هذا النحو من الشكل الثاني بنحو كلي.

أما الأنحاء الأربعة الباقية فكلها صالحة للإستدلال؛ لأنه في الأولين الأوسط أعم مطلقا من أحد الموضوعين أو مساو له ومباين للآخر، فسيكون كل منهما مبايناً للآخر بالضرورة، وإلا لزم التناقض، فتصدق سالبة كلية وفي الثالث فإنَّ الثاني سيكون مساو أو أخص مطلقا من الأوسط الذي هو أخص مطلقا، أو من وجه أو مبايناً للأول، وبالتالي سيكون حال الثاني من الأول إما الخصوص المطلق أو من وجه أو التباين، فتصدق السالبة الجزئية على كل حال.

وأما النحو الرابع: فإنَّ الثاني مباين للأوسط الذي هو إما مباين للأول، وإما أخص مطلقا، وإما من وجه، فسيكون حال الثاني من الأول هو إما التباين، وإما الخصوص المطلق، أو من وجه من الأول، فتصدق السالبة الجزئية على كل حال.

وعليه يظهر تقوم الشكل الثاني بكون إحدى مقدماته سالبة والثانية كلية، وكون نتيجته سالبة دائما، فيكون مفاد الشكل الثاني هو نتيجة تبين قسط ونحو سلب الحمل.

وعلى هذا المنوال يسير العقل؛ ليستخرج من ذاته ما ينبغي أن يكون عليه الدليل في نفسه حتى يكون موصلا إلى الغرض، وهو رفع الجهل.

وإذا سرنا على هذا الصراط خرجت لنا الأنحاء التي تصلح للإنتاج على الشكلين الثالث والرابع وتبينت شروطهما.

٦. ضوابط الإستنتاج من حيث جهة الحمل

هذا من حيث قسط المقولية، أما من حيث نحوها أي كونها بالإمكان أو الضرورة أو الإمتناع أو الفعلية أو من حيث قيد أو علة كما تبينا سابقا فلابدَّ من تبين ما يحكم به العقل فيها بحسب الإستدلال القياسي، ونكتفي بتطبيقها على النحو الأول من الشكل الأول.

◈ **موجبة كلية مع موجبة كلية**

فإما أن تكون جهة كلا المقدمتين هي الضرورة، فمن الواضح أن جهة النتيجة ونحو مقولية محمولها على موضوعها ستكون هي الضرورة؛ لأنَّ مقولية شيء بالضرورة على شيء هو مقول على ثالث بالضرورة يوجب مقوليته على الثالث بالضرورة، وإلا استلزم التناقض، وكذا إذا كانت هذه الضرورة بشرط قيد في الموضوع أو بالقياس إلى علة فإنَّ موضوع النتيجة سيكون حمل المحمول عليه ضروريا من حيث ذلك القيد أو تلك العلة.

ومثله الحال في كون الجهة هي الإمكان فيهما معا، أو الفعلية فإنَّ جهة النتيجة ستكون الإمكان أو الفعلية، وهذا بيِّن جداً، وكذا من حيث اعتبار القيد أو العلّة فالكلام هو الكلام.

أما لو كانت الجهة هي الإمكان أو الفعلية في أحدهما والضرورة في الأخرى فستكون جهة النتيجة هي الإمكان أو الفعلية؛ لأنّ مقولية شيء بالإمكان أو بالفعل على شيء هو مقول بالضرورة على ثالث موجب لكون مقوليته على الثالث بالإمكان أو الفعلية، ومثله الحال في اعتبار الثبوت من حيث القيد أو العلة.

وحال جهة الإمتناع حال الضرورة؛ إذ كلٌّ منهما تعبير عن اللزوم، ولكن الضرورة من جهة الإيجاب والإمتناع من جهة السلب؛ ولذا يمكن التعبير بالضرورة عن كلٍّ منهما، فيقال نحو الإرتباط والمقولية إما بالضرورة وإما بالإمكان، والضرورة إما بالوجوب وإما بالإمتناع.

٧. كيف الإستنتاج في الحمل الشرطي المتصل والمنفصل

هذا بالنسبة إلى الدليل القياسي الإقتراني والذي يجري في الحمل المقولي بانحائه الثلاثة المقولي البسيط، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل على حدٍّ سواء.

ولكن حيث إنَّ الحمل الشرطي المتصل قد يجمع بين حملين بسيطين فقد يجمل الدليل القياسي الإقتراني ضمن حمل شرطي متصل، فيؤلف بين إحدى المقدمتين والنتيجة في الدليل القياسي الإقتراني أو نقيضها أو بين نقيض إحدى المقدمتين والنتيجة وغير ذلك من الفروض الممكنة، ولذلك قد يكون ما يتألف منه الحمل الشرطي صادقا، وقد يكون كاذبا، وقد يكون الحمل موجبا، وقد يكون سالبا، وقد يكون كليا، وقد يكون جزئيا، وحيث إن مقتضى مفاد الشرطية هو الإرتباط الترتبي في الصدق بين الحملين المتألف منهما فيكون الأول مقدما في الصدق، والثاني تاليا له فيه، فمتى ما كان الربط صادقا أمكن الإستدلال من صدق المقدم على صدق التالي ومن كذب المقدم بصدق نقيضه على كذب التالي، أو من كذب التالي بصدق نقيضه على كذب المقدم على تفصيل نذكره فيما يلي.

ونحن نقصر الكلام على الموجبة الكلية من الحمل الشرطي المتصل،

حيث يكون التالي مرتبا في الصدق على المقدم فيدور حال المقدم، بين أن يكون مساويا في الصدق للتالي، أو أخصَّ مطلقا، ولا يمكن كونه أعم مطلقا، وإلا كذب الربط.

ومن هنا فإذا ما ثبت صدق المقدم فإن التالي سيكون صادقا بالضرورة، ولكن إذا ثبت صدق التالي فإنَّ المقدَّم لن يكون صادقا بالضرورة؛ بل قد يكون كذلك، وإذا كذب المقدم فإن التالي لن يكون كاذبا بالضرورة، بل قد يكون كذلك، أما إذا كذب التالي فإن المقدم سيكون كاذبا بالضرورة.

والحاصل من كلٍّ ذلك أنه مع وضع الموجبة الكلية من الحمل الشرطي المتصل مقدمة أولى فإنه إذا ضم إليها مقدمة يوضع فيها صدق المقدم، فسينتج بالضرورة صدق التالي، وإذا وضع فيها صدق نقيض المقدم أي كذب عين المقدم فسينتج كذب التالي جزئيا، أو صدق نقيضه جزئيا، وإذا وضع فيها كذب التالي فسينتج كذب المقدم أو صدق نقيضه كليا، وإذا وضع فيها صدق التالي فسينتج صدق المقدم كليا.

ومثله الحال في الحمل الشرطي المنفصل، فمتى ما وضعت الموجبة الكلية منه فإنها إذا كانت حقيقية، فإن ضمت إليها مقدمة يوضع فيها كون المقدم أحد طرفي التالي، فإنه سينتج عدم كونه الطرف الآخر، وإذا وضع فيها عدم كونه أحدهما فسينتج كونه الآخر بالضرورة.

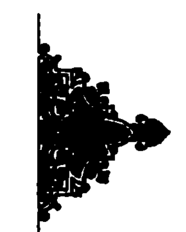
وأما إذا كانت مانعة جمع مع إمكان الخلو فإن ضمَّ إليها مقدمة يوضع فيها أن مقدمها أحد طرفي التالي فسينتج عدم كون الآخر، وإن وضع فيها عدم كونه أحدها فإنه سينتج إمكان كون الآخر فقط.

وأما إذا كانت مانعة خلو مع إمكان الجمع فإن ضمَّ إليها مقدمة يوضع فيها كون مقدمها أحد طرفي التالي فإنه ينتج إمكان كون المقدم الآخر فقط، وإن وضع فيها عدم كونه أحدهما فإنه ينتج كونه الآخر بالضرورة.

ويمكن استخراج حكم العقل في باقي الأنحاء باتباع القوانين التي أصَّلناها وطبقناها، فلا حاجة إلى المضي بذكرها؛ حيث إنَّ الغرض التنبيه على قانون العقل في الإستدلال من حيث هيئة الدليل، وقد تمَّ بقسميه القياسي الإقتراني والقياسي الشرطي.

ولذلك قد يتخذ الإستنتاج هئية مغايرة للدليل القياسي، وإن لم تختلف في جوهرها عنه كما هو واضح، حيث تجعل المقدمة الأولى شرطية متصلة مفروضة الصدق من حيث أصل الشرط والإتصال، مجهولة الصدق من حيث المقدم والتالي، ويكون الغرض العلم بصدقهما أو كذبهما على حد العلم بصدق الإرتباط، ولذلك تضم إليها مقدمة ثانية تبين ما ليس من شأن الشرطية بما هي شرطية بيانه، وهو صدق أو عدم صدق أحد طرفيها في نفسه؛ لينتج عن ذلك العلم بصدق الطرف الآخر أو كذبه، فبتوسط العلم بأصل الإرتباط والترتب في الصدق والكذب، الذي تتكفل به المقدمة الأولى الشرطية المتصلة مع العلم بصدق أحد طرفيها أو نقيضه، يستنتج صدق الطرف الآخر أو صدق نقيضه.

الفصل السادس:



قوانين أخذ المواد

- الإدراك الحسي ومبدئيته لليقين
- التواتر
- التجربة
- ضوابط حفظ يقينية المادة في الدليل
- نحوي الإستدلال الموجب لليقين الثابت

قوانين أخذ المواد

توطئة

إلى هنا نكون قد تبينا خصوصية الحمل المقولي، وكيفية استدلال العقل من خلاله؛ لتحصيل العلم بالمجهول، إلا أنَّ كلَّ ذلك كان من حيث الصورة، والتي هي كاللباس للمعاني والمواد التي ينعقد منها الحمل، وهذا غير كاف في تحقيق الغرض، وهو الوصول إلى العلم اليقيني الثابت؛ لأنَّ هذه الضوابط التي تبيناها كما تصلح لإنتاج اليقين الثابت كذلك تصلح لإنتاج الظني إذا كانت المواد والمعاني ظنية، وتصلح لإنتاج ما هو موهوم أو مكذوب كذلك، **ومن هنا** كان لزاما على العقل أن يتبين ضوابط تحصيل اليقين الثابت بالمعاني، حتى إذا ما انعقد منها حمل وتشكل الدليل القياسي أمكننا أن نحصل العلم بما كنا نجهله علما يقينيا ثابتا.

وحيث قد تبين أن مبدأ التفكير والإستدلال مما هو بين عند العقل، وبما أنَّ الغرض هو تحصيل اليقين بالثابت فلاًبد من كون مبدأ الإستدلال لتحصيله ما هو بين بنحو يقين ثابت، وقد سبق أن بان بأنَّ حصول أي يقين ثابت فإنما هو لاقتضاء خلافه الجمع بين النقيضين، ولذا كانت قضية امتناع إجتماعهما

أولى القضايا المتقينة بنحو ثابت، والمبدأ لتحصيل اليقين بما عداها.

ومن القضايا ما يكون استلزام خلافها للتناقض شديد الوضوح بمجرد إدراك طرفيها، كما في قضية أنَّ الكلَّ أعظم من الجزء، مساوي المساوي مساوٍ، وكذا الأعمَّ والأخصَّ كما مر، والعديد من القضايا الحسابية وقضية امتناع اجتماع المتنافرات، ومثلها القضايا التي تكون مفاهيم أطرافها غير بينة بنفسها، ولكن إذا ما أدركها العقل وتبينت له بتوسط غيرها أدرك بوضوح استلزام ثبوت أو عدم ثبوت محمولها لموضوعها للتناقض؛ كما في قواعد العلية والسنخية والقابلية والذاتية مما سبق أن انحنى عقلنا لضروريتها في مستهل جولتنا التفحصية.

١. الإدراك الحسي ومبدئيته لليقين

ومما يجري العقل على معاملته معاملة البين ما يحصل له من الإدراكات من طريق الحس، وذلك لأنَّ المدركات الحسية تطبيقات لمطلق الإدراك الحسي الذي فرغ العقل من تحقيق كاشفيته عن خصوصيات الهويات المواجهة بأدواته، ضمن الشروط التي قد سبق تبينها، وحيث إنَّ الإدراك الحسي هو مما لا نكاد ننفكُّ عن ممارسته آنا ما، فإنَّ مراعاة العقل لضوابط مدركاته قد صارت مترسخة في عملية الإدراك، فلا يكاد يطرأ الخطأ إلا غفلة يسارع إلى رفعها بالإلتفات.

ومن أجل ذلك كانت المحسوسات إحدى المبادئ التي ينطلق منها في عملية الإدراك التفكيري؛ لتحصيل المجهول، ولكن لما كانت المدركات الحسية آنية؛ بمعنى حكايتها عن حال المحسوس الذي شأنه التبدل والتغير

في الحالات، وبالتالي فإنَّ أيَّ يقين لن يكون له ثبات؛ لأنَّ موضوعه قابل للتغير، **ومن هنا** لم يمكن أن تعتمد المدركات الحسية، من حيث مدركيتها للحس بالفعل مقدمات في الدليل المتوخى تحصيل اليقين الثابت منه، إلا أن يلحظ العقل ذلك المدرك الحسي، ويقرنه بظروفه وشروطه المحتف بها إدراك الحس له، بحيث يفصل المدرك عن متعلقيته للإدراك الحسي بالفعل، ولكن يأخذه العقل مقيداً بظروف متعلقيته، فيكون بما هو مأخوذ عند العقل كذلك، لا يمكن أن يكون إلا كذلك، فيكون إدراكه يقينيا ثابتا وقابلا في نفسه للحكاية عن موارد فعلية متعددة، وإن كان بالفعل متحد المورد، وبالتالي يكون العقل قد أدرك الجزئي بنحو ثابت، فأمكن أن يجعل مبدأ لتحصيل اليقين الثابت.

٢. التواتر

ثم إنَّ لتحصيل اليقين بالمحسوس طريقاً آخر غير مواجهته بالأداة المناسبة لإدراكه؛ وذلك فيما إذا تكاتف على نقله وبيانه عدد من أفراد الإنسان، عُلِم استقلال كلٍّ منهم في النقل، وعدم تواطئه مع غيره على ابتداع الإخبار به، بحيث يستحيل اجتماعهم على الخطأ والإشتباه في إدراك المحسوس، فمتى ما اتحدت نقولاتهم عن واقعة ما حكم العقل أن ما نُقِل يحكي عن واقع.

فحيث إنَّ الإنسان كائن مدرك، ووقوعه في الغفلة والإشتباه فيما لا يتوقف على أزيد من المواجهة بأدوات الحس يكون لطارئ يمتنع تكثره مع بقاء شأنيته للإدراك وانحكاء المحسوسات له، ومتى ما كان تكثر الخطأ والغفلة

حاصلا لفرد ما في مختلف ظروف الإدراك الحسي كان راجعا إلى خلل في تلك الشأنية وإنقلابها، وإلا لو كانت شأنيته للإدراك الحسي على حالها فإنَّ عروض الخلل في انحكاء المحسوس لابدَّ أن يكون لعلة خارجة عن تلك القوى المدركة، طارئة في ظرف ذلك الإدراك، وعليه فاللازم انتفاء الخلل بانتفاء الظرف الموجب لطروِّه، فبقاؤه حتى في ظرف آخر يكون بلا علة.

ثم فرض تعدد الظروف وتلاحقها على الطرو بحيث يتكرر الخلل دون أن يسري إلى شأنية تلك القوى يرجع إلى مقارنة الإدراك في تلك الظروف لحال وظرف أوجب اجتماعها، فحيث إنَّ اجتماعها ليس لخلل في الذات المدركة فلابدَّ أن يكون لعلة وظرف طارئ على الذات أوجب اجتماعها، وإلا لزم التناقض؛ إذ كلٌّ من تلك الظروف يحتاج إلى علته، فاجتماعها يعني اجتماع عللها، ونفس اجتماعها يحتاج إلى علة كذلك، فإما أن يرجع إلى الذات أو إلى علة طارئة فيجري فيها الكلام نفسه، أو يكون بلا علة، فيلزم أن تكون مجتمعة وليست مجتمعة معا.

وبناء على هذا الأساس فإنَّ موارد تواتر النقولات عن حادثة محسوسة للناقلين يكون موجبا لليقين بمطابقة المحكي للواقع، بعد الفراغ عن عدم إمكان تكاتفهم على الكذب، على أن يكون عدد الناقلين بحسب خصوصياتهم الإدراكية مما يمتنع معه اجتماعهم على الخطأ والإشتباه؛ إذ اجتماعهم على مخالفة الواقع لمحكيهم إما أن يكون لتواطؤهم وقد فرغ عن عدمه، وإما لخللٍ في أدوات الحس عند الجميع وقد فرغ عنه، وإما لطروء ما أوجب خلل كلٍّ منهم على حِدة، وإجتماع طوارئ الخلل لأَبد أن يرجع إلى علَّة، وحيث هي منتفية فلا يعقل الإجتماع، وإلا لزم التناقض، وبالتالي فإنَّ وحدة المخبر عنه

بين الجميع لابدَّ لها من علة، وهي كون المحكي في إخباراتهم هو الواقع.

وتشريح ذلك بأن ننظر إلى الموضوع المبحوث عنه، وهو التواتر فنجد **ثلاثة عناصر** وهي:

- **المخبر في نفسه من حيث قابليته للإدراك والنقل للواقع.**
- **الادراك من حيث علاقته بالواقع.**
- **النقل من حيث علاقته بالمدرك.**

أما العنصر الأول فالمخبر بما هو كائن له شأنية أن يدرك، وقد تبينا معنى إدراكه وهو انحكاء الواقع المواجه بقوة الإدراك وحصول الصور أو المعاني المعبرة عن ذلك الواقع، وحيث له هذه الشأنية فإن مدركاته سوف تكون من شانها أن تكون محكياتها مطابقة للواقع، متى ما عصمت من تدخل ما يحرف قوة الإدراك عن الإستقامة في معاينة الواقع، وحيث إنَّ المدركات منها ما ينال بقوى الحس، ومنها ما ينال بقوى أخرى، وذلك للإختلاف الجوهري بين مكونات الواقع والمقتضي اختلاف سنخ المدركات الحاكية عنها، وتوقف إدراك كل منها على أداة مختلفة سنخا؛ ولذا كانت النفس الإنسانية متعددة القوى والشؤون لتعدد أفعالها المختلفة بالسنخ فيما بينها، لكلِّ سنخ منها قوته المناسبة؛ طبقا لما تقرر من قاعدتي العلية السنخية، وإلا لزم التناقض كما تمَّ تفصيله سابقا.

وحيث تبينا أن الإدراك الحسي عبارة عن انفعال أدوات الحسِّ بالأشياء المواجهة بتلك الأدوات، لا مطلق الأشياء، بل ما تقبل أدوات الحسِّ التأثر به منها، وما يكون من الأشياء بخصوصياته من شأنه التأثير فيها، ومنه تبينا أن ليس من شأن الإدراك الحسي بما هو إدراك حسي أن يوصف بالصحة والخطأ

والصدق والكذب؛ لأنَّ العلاقة بين أدوات الحس والمحسوسات علاقة تأثر وتأثير، فتوصف بكونها حاصلة أو منتفية وإن كانت آثار المحسوسات في الحس صوراً هي في نفسها حاكية ومشيرة إلى ما بإزائها من المحسوس، ولكن المطابقة بين تلك الصور وما عليه المحسوس في نفسه ليست من فعل أدوات الحس، ولا هي المتصدية لتحديده، وإن كانت هي الموضوع الذي بتوسطه يحكم بالمطابقة، ويحصل الإدراك لما عليه المحسوس في نفسه، إلا أنَّ الحاكم في ذلك هو العقل الذي يراعي في حكمه **أمرين**: الأول حال أدوات الحس في نفسها من جهة شأنيتها؛ لنسخ المحسوسات وعدم قيام ما يؤثر في موضوعية ذلك النسخ، والثاني نحو ارتباط المحسوس بأدوات الحس، وبمراعاة كلا الأمرين يحصل الإدراك بمطابقة النسخ المحسوسة لما عليه المحسوس في نفسه بالنحو الذي فصلناه آنفا.

ومن ثَمَّ فإنَّ بساطة تحديد المطابقة وعدمها بين صور المحسوسات والمحسوسات في نفسها، وألفة تلك الممارسة أدى إلى عدِّ الإدراك الحسي من البديهيات؛ أي هي قضايا يدركها العقل بالبداهة بتوسط أدوات الحسِّ، ليس من شأن الإنسان مع سلامة حواسه وعقله الخطأ فيها، إلا لعارض غفلة ليس من شأن الإنسان مع سلامة قواه الإدراكية وقوعه فيه، إلا لعارض قسري يختلف باختلاف أحوال الإنسان العارضة، على خلاف مقتضى طبعه؛ ولذا كان من شأن الإنسان أن يصدق في إدراكه الحسي دائما، لولا عارض يتفق حصوله ويمتنع تكثره مع فرض بقاء شأنيته بشروطها المتقدمة، بحسب ما تقتضيه كلٍّ من قاعدتي العلية السنخية.

وكما أن المخبر كائن مدرك فهو ذو قوة نطق، بها يتمكن من نقل مدركاته

إلى غيره، وحيث إنَّ تلك المدركات حاضرة عند الإنسان بنفسها ويعاينها بالوجدان لأنها أحواله بما هو عاقل، وفرض جهله بها فرض لجهله بذاته بما هو عاقل فيكون عاقلا وليس عاقلا؛ لأنَّ إدراكه لكونه عاقلا إدراك لكونه ذاتا عاقلة، ومدركاته هي أحواله من حيث هو عاقل، وبالتالي فإنَّ التعبير عن تلك المدركات بحسب ما للإنسان من شأنية النطق والتعبير من شأنه أن يكون حاكيا دائما عن مدركاته، ما لم يعرض ما يمنع من جريانه على مقتضى شأنيته بنحو اتفاقي يمتنع تكرره مع بقاء شأنيته لذلك.

والعارض قد يكون قسريا، وقد يكون إراديا، أما القسري فقد يكون مؤثرا في ثبات المدركات، أو تشوهها وهو ما يسمى بالنسيان، وقد يكون مؤثرا في التعبير والنطق فيقع في السهو أو الهلوسة، وأما الإرادي فيختص بالنقل، لأنَّ وجود المدركات عند المدرك قسري؛ فلذا يختص المانع الإرادي بالنطق الذي هو فعل إرادي، فإما أن يكون نطقه بما يخالف مدركاته بغرض العبث فيكون مزاحا، وإما بغرض التضليل فيكون كذباً.

ثم إنَّ هذه الشأنية للإنسان نوعية، قد يعرض ممانعتها الدائمة، أو الأكثرية في بعض أفراده، تبعا لخصوصيات تلك الأفراد التكوينية أو التربوية أو الإجتماعية، بحيث يكون ذلك العارض الممانع للشأنية النوعية ذاتيا لذلك الشخص من حيث مادته أو ظروف نشوئه، إلا أنه يبقى اتفاقيا بالنسبة إلى النوع ويمتنع تكرره أكثرياً.

أما العنصر الثاني وهو الإدراك فإما أن يكون صحيحا، وإما أن يكون خاطئا، وصحته وخطؤه قد تكون مطبقة وقد تكون متداخلة، بأن يكون بعضه صحيحا، وبعضه خطأ تبعا لمقدار الممانعة لاستقامة الإدراك.

أما العنصر الثالث وهو النقل فقد يكون صادقا، وقد يكون كاذبا، وقد يكون خاطئا، وقد يكون صحيحا وصادقا معا، وكلٌّ منها قد يكون بنحو مطبق وقد يكون متداخلا تبعا لمقدار الممانعة القسرية، أو الإرادية لاستقامة النقل.

إذا تبينا العناصر الثلاثة لكلٍّ خبر تيسر لنا معرفة السبيل إلى تحصيل اليقين بكونه مطابقا للواقع؛ وذلك بأن يكون المخبر قد سلك طبقا لما تقتضيه خصوصياته الإدراكية والتعبيرية خالصا من الممانعة من أحد الموانع السالفة الذكر، ولذا متى ما علم عصمة المخبر من كل تلك الموانع علم مطابقة خبره للواقع ولكن تبقى يقينية المدرك من السامع بالنسبة إلى السامع نفسه، تتبع خصوصيته من جريانه على مقتضى شأنيته بما هو مدرك وعدم عروض ما يوجب وقوعه في سوء الفهم.

أما مع عدم عصمة المخبر بحيث يمكن في حقه كونه محلا لعروض تلك الموانع، وإن كان عروضها على خلاف مقتضى شأنيته كما في اكثر بني الإنسان، فإنَّ إخباره لا يوجب اليقين بمطابقة محكي خبره للواقع، بل الظن العقلي فقط، ولذا كان تتبع المخبرين عن واقعة مع تطابق محكيات أخبارهم موجبا لليقين بعدم ممانعة ما يوجب تخلف المطابقة بين محكي الخبر والواقع، وبالتالي فإنَّ التتبع للمخبرين يكون طريقا لتحصيل ارتفاع ما يمنع من فعلية ما هو موجب لليقين بمطابقة محكي الخبر للواقع، ولولا وجود ما هو مقتض لذلك لما أثر تتبع أي عدد من الإخبارات في تحصيل تغير في مقدار احتمال المطابقة من مخبر واحد فيتساوى تعدد الإخبار مع وحدته في ما يوجبه من احتمال المطابقة، بل مع انعدام ما هو المقتضي في نفسه لا يحصل احتمال المطابقة من أي مخبر؛ لعدم ما يربط بين الإخبار ومطابقة الواقع.

ومن هنا يظهر ارتباط تحصيل اليقين من تتبع الإخبارات الحسية بقاعدتي العلية والسنخية، بحيث يكون نتاج تطبيقهما في المقام امتناع تكثر ما هو اتفاقي لموضوع ما، فضلا عن دوامه، وأن تكثر او دوام أثر لموضوع ما واجب الإستناد إلى خصوصية ذات الموضوع.

◈ طريقية التكرار

كما يظهر أن دخالة التكرار طريقية، وعلاقة الأفراد الحاصل بهم التكرار بحصول اليقين طريقية، وازدياد احتمال المطابقة مع التكرار ترجع إلى ثبات ما هو معلوم الإقتضاء في المقام، وضعف احتمال وجود المانع لاتفاقيته المانعة من كثرته المتوقفة على وجود ما يقتضيه، **ومن هنا** لم يكن التّتبع قابلاً لأنْ يحصر بعدد معين بل يتأثر بحال المخبرين من حيث شدة الاقتضاء فيهم وضعفه، ومن حيث طبيعة المخَبرِ عنه من حيث بساطته أو تعقيده ندرته أو اضطراده، أو وجود ما يوجب الإعتقاد بخلافه وعدمه.

وبالجملة اليقين بمطابقة محكي الخبر للواقع يتبع الحالة الكيفية للمخبر والخبر، وليس للتكرار دخالة إلا بما هو كاشف عن الجهة الكيفية، أما لحاظه من الناحية الكمية وحساب نسبة كل خبر إلى الواقع وربط الإحتمال شدة وضعفا بالزيادة والنقصان بالحيثية الكمية وحساب الاحتمالات فتجعل الموضوعية للتكرار وحساب النسب الرياضية فلا يخلو إما أن يكون بمعزل عن الحالة الكيفية التي هي المناط واقعا، فلا تأثير لازدياد النسبة الحسابية على اليقين العقلي، وإما بالقياس إلى الحالة الكيفية، فلا يكون لحساب الاحتمالات موضوعية، وليس مغايرا لطريقية التكرار لليقين بفعلية مقتضي المطابقة للواقع وحصول ما هو موضوع اليقين استنادا لقاعدة أنَّ الإتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا.

ومن هنا يعلم طريقية التواتر لحصول اليقين بالمعنى الأخص، لا مجرد شدة الإحتمال مع احتمال الخلاف ولو بنحو ضئيل، بل إما أن يستند إلى القواعد التي قررناها ويكون التواتر طريقا يقينيا، وإلا مع انكارها فليس الإخبار موضوعا لاحتمال المطابقة أصلا وإنما محض إمكان المطابقة إمكانا عقليا.

٣. التجربة

وللحسِّ مخاض آخر مع العقل يمكِّنه من إدراك يقيني ثابت بنحو آخر، وذلك في موارد إستعمال أدوات الحس لإدراك الإرتباط بين المحسوسات، وذلك عبر رصد أدوات الحس لتكرر علاقة ما أو تأثير معين بين المحسوسات، إذ مما ندركه بالحس كون كثير من الهويات الحسية متفقة في الخصوصيات والأحوال، ولذا أمكن للعقل أن يتنزع فيما بعد العناوين الحاكية بنحو كلي عن تلك الخصوصيات، بحيث صار كل عنوان يعبر عن نوع من أنواعها، وبالتالي فمتى ما لوحظ عبر الحس اقتران في علاقة ما بين أفراد نوعين منها يسارع العقل عبر استخدام أدوات الحس لاستكشاف مبدأ ذلك الإرتباط، وهل هو لشأنية في ذات النوعين تعود إلى خصوصيات ذاتية وبالتالي سوف يتكرر ذلك النحو من الإرتباط في جميع موارد فعلية النوعين، أو هو اتفاقي ونتيجة حالة اتفاقية في أحدهما أو كليهما؟

وجلي أنَّ الذي يدعو إلى هذا التساؤل العقلي والمسارعة إلى تحديد ذاتية الإرتباط أو اتفاقيته هو ما تقرر عند العقل في أوليات إدراكه من قاعدتي العلية والسنخية، وكاشفية آثار الهويات عن خصوصياتها التي لها في ذاتها، فالكشف عن نحو الإرتباط والتأثير والتأثر بينها يقود إلى إدراك حقائقها،

وإدراك القواعد الكلية المختصة بارتباطها؛ لاستلزام عود الإرتباط إلى خصوصية الذات وسريانه في جميع موارد فعليتها مما يترتب عليه تأسيس العلوم، ومن ثَمَّ تسخيرها في خدمة تكامل الإنسانية.

وهذا السبيل الذي ينتهجه العقل بمعونة الحس لرصد حالة التأثير والتأثر بين المحسوسات يُعَبِّر عنه بالفحص التجريبي، حيث تتتبع أفراد نوع ما من المحسوسات في تأثيرها أو تأثرها بنوع آخر منها عبر ارتباط مخصوص، فيعمد إلى تصنيف الأفراد للنوع الواحد بحسب حالاتها المعلوم خروجها عن خصوصية الذات، ويرصد تأثيرها أو تأثرها مع أفراد النوع الآخر المصنفة بالنحو ذاته، فمتى ما كان الأثر متحدا ومتكررا بين الأصناف تردد العقل بين عود نحو الإرتباط إلى خصوصية النوع في ذاته، أو إلى خصوصية كانت مقترنة بمختلف الأصناف، فيعمد إلى دراسة كل ما يحتف بتلك الأصناف مما يمكن دخله بحسب نحو الإرتباط المبحوث عنه، فإن استمرَّ التكرر في مختلف أصناف العينات أدرك العقل أن كل تلك الحالات التي لوحظت في التصنيف خارجة عن الدخالة في نحو الإرتباط، وإلا لو كانت دخيلة على اختلافها لما أمكن وحدة الأثر، وإلا لزم التناقض، وحيث إن نحو الأثر يتبع خصوصية المؤثر، وكل ارتباط في خصوصيته يتبع خصوصية طرفيه وما يحتف بالإرتباط، كما استبان فيما سلف يدرك العقل أن هذا الأثر المتكرر في مختلف الأصناف والحالات يعود إلى خصوصية الذات، أو إلى خصوصية مقترنة بالذات تؤخذ الذات من حيث مقترنيتها لها منشأ لذلك الأثر وخصوصية الإرتباط.

إذ لو كان ذلك الأثر أو نحو الإرتباط مما اتفق حصوله للذات لاتفاق اقترانها

بخصوصية صنف من الأصناف لما أمكن أن تتكرر مع باقي الأصناف، وإلا لزم الجمع بين النقيضين، أي كونها دخيلة وليست دخيلة معا.

وإن كان مرجع الأثر لخصوصية هي مستمرة الإقتران في مختلف الأصناف حُوِّل الفحص إليها؛ ليعلم أنَّ تكرر اقترانها في مختلف الأصناف على اختلافها يرجع إلى اقتضاء الذات لها، وبالتالي يرجع الأثر والتأثر ونحو الإرتباط إلى خصوصية الذات.

ومتى ما كان الأثر يرجع إلى خصوصية موضوع ما فإنَّ تخلفه لا بدَّ أن يكون لخصوصية المورد الجزئي الذي يتبدل ولا يقبل التكثر، فضلا عن الثبات؛ إذ علة ذلك المورد الجزئي ستكون هي كذلك اتفاقية الإقتران بالموضوع، وإلا لو كانت لخصوصية ذاته لاختلَّ أصل الإقتضاء للأثر الذي يرجع إلى خصوصية الذات.

فأيُّ أثر من فعل أو انفعال إما أن يكون للموضوع اقتضاء له بذاته بالإستقلال، فالواجب دوامه، وإما بمعونة عدم فعلية ظرف أو قيد لا اقتضاء للذات لفعليته، وإلا لزم انتفاء أصل الإقتضاء الأول؛ إذ اقتضائية الموضوع للمتنافيين محال، وإما بمعونة فعلية ظرف أو قيد، وهذا يجب أن يكون اقترانه بالإقتضاء، فيكون انتفاؤه أقليًا، وإلا لانتفى أصل الإقتضاء للذات، وفي حالي الإقتضاء يكون التخلف لخصوصية المورد الجزئي الإتفاقي، وإما أن تكون الذات لا بشرط عن ذلك الأثر؛ أي لااقتضاء فيها له ولا اقتضاء لعدمه، فحينها يمتنع تكثره فضلا عن دوامه؛ لأنه سيكون تكثرا ودواما من دون علة؛ إذ علة التكثر أو الدوام اقتضائية الذات بالإستقلال أو بالضميمة.

ولذلك أمكن للعقل واستنادا إلى قاعدتي العلية والسنخية أن يدرك أن ما يتكرر مع الذات في أكثر أصنافها أو جميعها فهو يعود لخصوصية نفس الذات، ويكون تخلفها في بعض الأصناف أو الأفراد لخصوصية ذلك الصنف أو الفرد الجزئي، حيث منعت إما تحقق الأثر أو الإرتباط، أو كانت دخيلة في إختلاف أثرها، وأن ما هو اتفاقي للذات يمتنع تكرره في أكثر أصنافها أو أفرادها فضلا عن جميعها.

٤. ضوابط حفظ يقينية المادة في الدليل

وإذ استبانت أنحاء ما يبتدأ منه في الدليل المتوخى تحصيل اليقين الثابت منه، فلنعكف على تبين كيف ينبغي سير الإستدلال بالنحو الذي يحفظ يقينية مادته، وبالتالي انتاجه لليقين الثابت.

وقد سلف لنا أنَّ عقد أيِّ محمول على موضوع بنظر العقل يتوقف على أن يكون عدم ثبوت ذلك المحمول لموضوعه مستلزما للتناقض، وكذا سلب أي محمول عن موضوع ما بنظر العقل يتوقف على استلزام إثباته للتناقض؛ ولذا كان اعتقاد العقل أبدا يقينيا ثابتا.

◈ علاقة المحمول بالموضوع

تقرر فيما سلف استناد الحمل اليقيني الثابت إلى قاعدة امتناع اجتماع النقيضين، وأنه في القضية الموجبة يعني أنَّ عدم الحمل مستلزم للمحال، وهو الجمع بين النقيضين، وفي القضية السالبة يعني أنَّ الحمل مستلزم له كذلك.

ومرجع ذلك إلى لحاظ حال المحمول من الموضوع، والذي يستند إلى

حال الخصوصية المأخوذة محمولا من الخصوصية المأخوذة موضوعا كما هو شأن كلٍّ حمل مقولي كما مرَّ مفصلا.

فاللازم الآن تفصيل كيفية استناد اليقين بالحمل إلى قاعدة امتناع اجتماع النقيضين؛ تبعا لاستقصاء انحاء العلاقة بين المحمول والموضوع في القضية اليقينية؛ تبعا لأنحاء الإرتباط الضروري بين الخصوصيات وهي على أنحاء **خمسة**:

◈ الأول

أن تكون الخصوصية المأخوذة موضوعا مركبة من خصوصيتين بالتفصيل، تؤخذ إحداهما محمولا ويكون مبدأ الحمل أن الخصوصية المأخوذة محمولا ثابتة للموضوع، فيكون سلب الحمل مقتضيا للجمع بين النقيضين صريحا كما في قولنا: **(الماء الساخن ساخن)**، أو **(الجسم النامي جسم)**؛ فإنَّ الخصوصية المحمولة قد أخذت ثابتة في الخصوصية الموضوعة بحيث يفضي عدم الحمل إلى أنَّ الموضوع هو وليس هو وهذا محال، ولذا كان العلم بالقضية يقينيا ضروريا، وهو ما يسمى بالضرورة الذاتية.

◈ الثاني

أن تكون الخصوصية المأخوذة موضوعا مركبة من خصوصيتين أو أكثر بالإجمال والتضمن، فتؤخذ إحدى الخصوصيات محمولا، وحال هذا النحو كسابقه؛ من كون سلب الحمل مستلزما للجمع بين النقيضين صريحا كما في قولنا: **(الماء جسم)**، أو **(الماء سائل)** بعد أن يكون الماء معلوما كونه مؤتلفا لخصوصية الجسمية والسيولة ولكنهما متضمنتان في خصوصية المائية.

وفي هذا النحو يكون المحمول من ذات الموضوع، وقد مرَّ أنَّ ذاتيات الشيء تحمل عليه مجتمعة بالحمل الذاتي الأولي، وأما حملها مجتمعة أو أبعاضها **بالحمل المقولي**:

فتارة يكون قبل العلم بذاتيتها فلا يكون العلم بها ضروريا، بل يحتاج إلى الطلب؛ طبقا لضوابط تحصيلها كما سيأتي مفصلا، ولا يكون حملها قبل العلم بذاتيتها ضروريا أو ذاتيا، فلا يكون حملا لما هو من ذات الموضوع.

وتارة يكون بعد العلم بذاتيتها فيكون حملا ضروريا وتحصيلا للحاصل، ولا يمكن طلبه في العلوم، وإنما يؤخذ مبدأ لطلب العلم بما يثبت للذات لذاتها من اللوازم والعوارض الذاتية التي تقع متعلقا للعلم بها بالحمل المقولي.

والفرق بين النحو الاول والنحو الثاني هو في الإجمال والتفصيل؛ لأنَّ الثاني يرجع إلى الضرورة الذاتية، فالعلم بهما يقيني ضروري.

◈ الثالث

أن تكون الخصوصية المأخوذة محمولا متفرعة على الخصوصية الموضوعة لازمة لها؛ لكونها خصوصية للذات الموضوعة بالقياس إلى غيرها من حيث القبول، أو عدم القبول لتلك الخصوصية المحمولة، ومتى ما أخذت الخصوصية محمولا فإنها تحكي حال الموضوع من حيث القبول وعدم القبول لتلك الخصوصية المغايرة تبعا لخصوصية الموضوع في نفسه بمقتضى قاعدة السنخية؛ وذلك كقولنا: **(العدد الزوجي يقبل الإنقسام إلى آحاد متساوية)**، أو **(الماء يقبل التسخين بالنار)**، أو **(الحرارة قابلة لأن**

تحرق)؛ فإنَّ كلًّا من هذه القابليات تثبت لذات الموضوع تبعا لخصوصية الذات؛ ولذا كان حمل ما هو كذلك من الخصوصيات حملا يقينيا ضروريا، لاستلزام عدم الحمل للجمع بين النقيضين، لإفضائه لسلب خصوصيات الذات عن ذاتها وكونها هي وليست هي معا.

ومثله الحال في خصوصيات عدم القبول كقولنا: **(العدد الفرد لا يقبل الإنقسام إلى آحاد متساوية)**، أو **(الماء لا يقبل الكسر)**، أو **(الكامل المطلق يمتنع عليه العدم)**، أو **(المحرك الأول لا يتحرك)**، فالكلام هو الكلام، ولكن من حيث يقينية سلب الحمل وإفضاء الحمل إلى التناقض.

◈ الرابع

أن تكون الخصوصية المأخوذة محمولا، متفرعة على الخصوصية الموضوعة ولازمة لها من حيث نحو ارتباطها بخصوصية غيرها، فيكون المحمول حاكيا عن نحو التأثر والإنفعال للذات، أو عدمه بالقياس إلى خصوصية الغير المرتبط بها تبعا لخصوصية كل منهما؛ ولذلك يؤخذ الموضوع من حيث الإرتباط بذلك الغير ويحمل عليه ما يحكي حاله من التأثر والإنفعال بذلك الغير، وذلك كقولنا: **(الماء المماس للنار حار)**؛ فإنَّ حمل الحرارة بالفعل على الماء لا يكون ضروريا لذات الماء من حيث هو هو ولا من حيث قبوله للمماسة لعدم استلزامه أكثر من قبول الماء للحرارة وهو القسم السابق، بل من حيث فعلية المماسة والإرتباط لكون حرارة الماء بالفعل حالاً إنفعالياً للماء بتوسط ذاك الإرتباط، ولذا وجب في الحمل اليقيني في المورد أخذ الذات من حيث فعلية الإرتباط ويؤخذ حالها ونحو تأثرها في ظرف الإرتباط محمولا، فيكون الحمل يقينيا ضروريا، ويستلزم

عدمه الجمع بين النقيضين كما هو واضح ومثله الحال في قولنا: **(النفس المتصورة للذيذ تشتاق إليه)**.

◈ الخامس

أن تكون الخصوصية المأخوذة محمولا أثرا للذات المأخوذة موضوعا في غيرها من الذوات، وبحيث يكون حملها على الموضوع بالقياس إلى فعلية الإرتباط بين الذات وموطن أثرها كأن يقال: **(النار المماسة للماء مسخنة له)** أو **(النفس المتصورة للذيذ المقدور محركة للبدن لتحصيله)**، وهنا أيضا يكون الحمل يقينيا ضروريا؛ حيث يفضي سلبه إلى الجمع بين النقيضين، ومثله الحال في الآثار الممتنعة الثبوت للموضوع تبعا لخصوصية الذات، أو فقدان الشرط أو قيام المانع، فالكلام هو الكلام، ولكن من جهة امتناع الحمل وكون المتعلق لليقين هو القضية السالبة المحصلة المحمول، أو الموجبة المعدولة المحمول.

ومن هنا ينجلي أنَّ كلًّا من الأنحاء الثلاثة الأخيرة من القبول والتأثر والتأثير يرجع إلى خصوصية الذات وخصوصية ذلك الغير، الذي لوحظت الذات بالقياس إليه في قبولها أو تأثرها أو تأثيرها، وبالتالي فإن ثبوت أو لا ثبوت أيٍّ من هذ الثلاثة دخيل إثباتا في تحديد خصوصيات الذات وقسطها في نفسها، كما أنَّ قسطها وخصوصياتها في ذاتها دخيلة ثبوتا وإثباتا في تحديد نحو قبولها وتأثرها وتأثيرها.

ومن هنا كان نفي حمل ما يقتضيه الموضوع بالأنحاء الثلاثة مستلزما للتناقض؛ لاستلزامه سريان النفي إلى الموضوع عن نفسه، ومتى ما أثبت ما يمتنع ثبوته للموضوع بالأنحاء الثلاثة كان كذلك مستلزما له للسبب ذاته.

وحيث إنَّ من الخصوصيات ما يكون مشتركا بين عدة ذوات، فيتحد قبولها وتأثيرها وتأثرها من حيث تلك الخصوصية، ولذا كان العلم بخصوصية الذات موجبا للعلم بأحوالها الثلاثة، إلا أنَّ العلم بفعلية هذه الأحوال لا يكون موجبا للعلم بفعلية أحد الذوات بخصوصها؛ لاشتراك الذوات في الخصوصية التي هي العلة حقيقة لها، ولذا لا تنعقد موجبة كلية شرطية تاليها إحدى الذوات بخصوصها؛ لكون كلٍ من أنحاء القبول والتأثر والتأثير أعم منها، ولا ينعقد الإيجاب الكلي على قضية موضوعها أو مقدمها أعم مطلقا.

◈ شرط يقينية الحمل بنحو ثابت

والذي يتبين من هذا الخوض العقلي أن ضبط يقينية محتوى الإستدلال يتحقق بمراعاة نحو الإرتباط بين أطراف المقدمات، بأن يكون ارتباط المحمول بالموضوع يرجع إلى ارتباطه بخصوصيات الموضوع التي تأتلف ذاته، ولذا لم يمكن أن ينعقد اليقين الثابت إلا إذا كان الإستدلال منتظما لكل الروابط، بين طرفي النتيجة والشروط التي يتقيد بها نحو الإرتباط، بحيث يؤدي فرض نقيضها إلى التناقض.

وإذا كان كذلك فإنَّ ما يكون نفي ارتباطه بالذات مؤديا إلى الجمع بين النقيضين، إما أن يكون نفس خصوصية الذات بعينها، وإما حال تلك الخصوصية بالقياس إلى الغير، وهذه، إما ان تكون بنحو علّي بحيث تعلم خصوصية الذات قبل حالها ويتبين حالها بالقياس إلى الغير تبعا لذلك، وإما أن يكون بأن يعلم الحال قبلها لكن لا على أنه حالها بخصوصها؛ فإنه مستلزم للتناقض، لأنَّها غير معلومة بخصوصها بعد، وإنما يعلم حال الذات بنحو يقيني ثابت بنحو أنه يرتبط بخصوصية لتلك الذات مجهولة الكنه، وذلك باستعمال القواعد الأولية

اليقينية المبتنية على أساس امتناع التناقض، كما تبيناه مفصلا في بحث التواتر والتجربة بالإستعانة بأدوات الحس تحت رعاية العقل.

ومن هنا ففي الحال الأولى لابدَّ أن تعرف خصوصيات الذات برتبة سابقة على عقد أي قضية يقينية ثابتة بنحو عليّ؛ أي لابدَّ من تبين ما يحمل على الذات بالحمل الذاتي الأولي، حتى يخوّل للعقل الخوض في تحصيل الحمل المقولي بنحو يقيني ثابت.

أما في الحال الثانية فإنَّ الحمل المقولي لأحوال الذات المعلوم يقينا يقع في طريق تحصيل نحو الخصوصية، أو ما يقوم مقامها، على تفصيل للعقل خوض فيه كما سلف التلميح إليه في خصوصية الحمل الذاتي الأولي.

٥. نحوي الإستدلال الموجب لليقين الثابت

وبالجملة قد بان لنا أن الإستدلال بالحمل المقولي يسلك **طريقين**: أحدهما يبتدئ من الذات بخصوصياتها، ومن ثم يتحدد نحو قبولها أو تأثرها أو تأثيرها، فيسير الإستدلال بمحاذاة الواقع، وثانيهما يسير من الآثار نحو تعرف خصوصيات الذات بنحو معاكس للواقع.

وبالتالي فالطريق الأول يكون مشتملا على تعليل الإرتباط، ويجيب عن التساؤل بـ **(لِمَ كان للذات هذه الأحوال؟)** بالجواب بأنها كانت لها؛ لأنها كذا، والطريق الثاني يخلو من تعليل الإرتباط ويقتصر على إثبات الأحوال للذات، ويصلح للجواب على **(هل هذه الأحوال للذات؟)** بالجواب إنّها لها، ولذا أمكن أن نسمي الطريق الأول بالدليل اللّمّي والطريق الثاني بالطريق

الإنِّي؛ إذ الأوّل مفاده لِمَ كان كذا كذا، والثاني مفاده إنَّ كذا كذا.

وفي الطريق الثاني يتمكن العقل من استخراج ما تأتلفه الذات من الخصوصيات، من مجموع نتائج الإستدلال، أما كيفية ذلك فهو على عهدة العقل من خوض عبابه فيما استقبل من الفحص.

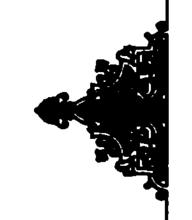
والنتيجة أنَّ حال المحمول من الموضوع في مقدمات الإستدلال لابدَّ أن يكون ذاتيا ضروري الثبوت له، وكلي الحمل عليه، حفظا لتحقق غرض الإدراك، وهو اليقين الثابت.

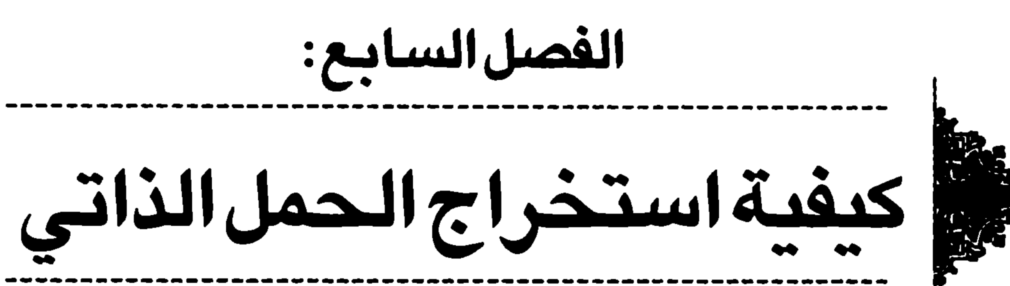
◈ حيثيات الحمل

والنتيجة أنه متى ما كان المحمول ثابتا للموضوع لذاته كان حمله عليه، من حيث صرف الذات، فتقييد الموضوع بما لا مدخلية له في الثبوت لغو، ومتى ما كان ثبوته للموضوع بتوسط ظرف أو حال يكون علة لثبوته لذات الموضوع ومصححا لحمله عليه، فالواجب لحاظ الموضوع من حيث تلك العلة حفظا للشرط والغرض، ومتى ما كان الثبوت للموضوع بقيد الإقتران والانضمام بحيث يكون الثبوت أولا للقيد فلا بد من لحاظ الموضوع مقيدا بذلك القيد؛ ليصح إثبات المحمول.

وبمراعاة هذه الحيثيات يُحفظ الإستدلال في سلك الوفاء بشروط الوصول لليقين الثابت؛ إذ الإخلال بمراعاة الحيثيات هو الداء الذي يؤدي بعملية الإستدلال لعدم إصابة الواقع.

الفصل السابع:





كيفية استخراج الحمل الذاتي



- العلاقة بين الأحوال والخصوصيات
- تخادم نحوي الحمل

كيفية استخراج الحمل الذاتي

توطئة

لقد آن أوان سبر سبيل الفحص في تعرف خصوصيات الحمل الذاتي الأولي، وكيفية تحصيله لينكشف للعقل خصوصيات الذوات المؤتلفة لها.

إنَّ للهويات فيما بينها إشتراكا، في كثير من الأحوال والآثار التي تحصل لأنفسنا في الإدراك، وبعضها يختص عن بعض آخر في الإشتراك ببعض الآثار، حتى أننا نجد كلما كثرت الآثار المشتركة كلما تضاءل كم الهويات المندرجة تحتها.

وقد تقرر فيما سلف أن فعلية أيِّ شيء للذات والهوية متفرع على قبولها له، بحيث لا يمكن ارتباطه بها ما لم تكن قابلة لذلك، وبالتالي فإنَّ كلَّ أثر من الآثار للذات يستبطن قابليتها له.

١. العقلاقة بين الاحوال والخصوصيات

وحيث إنَّ من الأحوال والآثار ما يتعاقب مع غيره على الذات فلا يعقل

اقتضاء الذات لكل منهما بخصوصه، وإلا للزم كونهما لها على التصاحب لا على التعاقب، وبالتالي فإنَّ اقتضاءها يكون لما تشترك فيه الآثار، ويكون تعينها في حال أو أثر بعينه تابعا لنحو الارتباط بين الذات وما هو خارج عنها، وبالتالي فإن ذلك الإقتضاء للمشترك يكون خاصية للذات، ولا يمكن فرض انفكاكها عنها، وإلا لزم التناقض بكونها مقتضية وليست مقتضية.

وحيث إنَّ قابلية الذات وشأنيتها تتبع ما تأتلفه من الخصوصيات، وما به تكون الذات هي هي، ولذا اختلفت شؤون الذوات وقابلياتها تبعا لاختلافها في نفسها؛ لأنَّ معنى القابلية والشأنية ما تسوغه الذات بحسب خصوصياتها أن تتأثر به أو تؤثره، **ومن هنا** فمن معرفة الأحوال والآثار تعلم القابليات، ومن العلم بالقابليات تعلم الخصوصيات.

وتحديد الخصوصيات من خلال العلم بالقابليات يستند إلى تحليل تلك القابليات بحسب آثارها، وذلك باستخراج ما تستند إليه في نفسها حتى يوقف على ما هو هو كذلك في نفسه، أي حتى تظهر المبادئ لهذه القابليات والأحوال، والتي هي خصوصيات الذات بما هي هي.

◈ التمييز بين أحوال الذات

ثم من الأحوال ما يرجع إلى الذات، وخصوصيتها بنفسها من غير توقف على ما هو غيرها، فيكون للذات من ذاتها، ومنها ما يتقوم بانضمام غيرها إليها، حتى يصير بالفعل فيكون للذات متى تقيدت بالإنضمام إلى ذلك الغير، ومنها ما يكون للذات ولكن لا لذاتها، بل من غيرها لا على نحو الإنضمام، وإنما الإنفعال بأن يكون ذلك الحال للذات ولكن من غيرها.

ومن هنا فمتى ما كان اختلاف الأحوال بين الذوات غير راجع إلى ما تأتلفه من الخصوصيات في نفسها بل لأجل الغير بالإنضمام له، أو الإنفعال به، فتكون تلك الذوات متحدة في خصوصيات ذواتها، وبالتالي متحدة الذات بمعنى حاكوية ما يحكي عنها عن جميعها وفعليته في جميعها؛ لأن اختلافها إنما هو بما هو غريب عن الذات.

◈ التمييز بين الخصوصيات

ومتى ما كان الإختلاف شاملا حتى للأحوال الراجعة إلى خصوصيات الذات فكلما ضاقت دائرة الأحوال المشتركة كلما قلَّ مقدار الإشتراك في الخصوصيات، فيكون أول الخصوصيات المشتركة بين الجميع هو الأعم في الحكاية مما عداه من الخصوصيات، وما ينضمُّ إليه من المشتركات بين مجموعة او أخرى يكون موجبا للإفتراق كذلك عن أخرى، فكلما كان اشتراك وافتراق في الخصوصيات الذاتية كان ما به الإفتراق هو ما تختص به تلك الذات عما يشاركها.

وقد يكون ما تفترق به عن بعض الذوات مشتركا مع بعض آخر، فيكون موجب الإفتراق خصوصية ثالثة وهكذا حتى يصل إلى كون ما به الإفتراق مما تتم به الذوات بحيث يكون الإفتراق في موارد الفعلية غير راجع إلى خصوصياتها الذاتية، وإنما إلى الغير بالإنضمام أو الإنفعال.

ثم إنه كلما كان المفهوم الحاكي أعم وأشمل كلما كان أوضح؛ لأنَّ موارد إدراكه وآثاره أكثر انتشاراً، مضافا إلى ضآلة خصوصياته، فكلما أوغل المفهوم بالعموم كلما كان أبعد عن التركيب، وبالتالي عن احتياج إدراكه إلى تعدد إدراك، وكلما ازداد خصوصا كلما ازداد تركيبه، واحتاج إدراكه إلى تعدد

إدراك لمكوناته منفردة، ثم بما هي مؤتلفة وبالتالي فإن إدراك خصوصيات ومقومات أي ذات مجهولة لنا ينبغي أن يبتدأ مما هو أشد عموما، والذي يكون جنسا للذوات المشتركة فيه ثم يتدرج بضمٍّ الخصوصيات الأخص فالأخص، والتي تفصل بين مجموعة ذوات وأخرى في الإندراج حتى تستوفي الخصوصيات التي تستتم فيها كلّ ذات قسطها، التي إذا استوفيت كان الإختلاف بين موارد فعليتها بما يرجع إلى الغير بالإنضمام أو الإنفعال.

وبالتالي صار جليا عند العقل أن مبدأ إدراك ما يحمل على الذات بالحمل الأولي هو تتبع الأحوال والآثار، ومن ثَمَّ تحليل هذه الآثار بردها إلى مبادئها، وما من شأنه اقتضاؤها ثم فرزها بين ما تتكئ الذات على الغير بالإنضمام أو الإنفعال في فعليتها لها وبين ما تستقل فيه، ثم تحليل القابليات والشأنيات للذات بإرجاعها إلى خصوصيات الذات، ثم فرز الخصوصيات بين ما هو أعم وما هو أخص، ثم الجمع بينها من الأعم إلى الأخص بحيث تستوفي خصوصيات الذات، ويكون افتراق ما يقال له الحاكي عنها بما يرجع إلى ما هو غريب عن الذات بتوسط الإنضمام أو الإنفعال، وهو ما يسمى بطريق التحليل والتركيب.

٢. تخادم نحوي الحمل

ثم إنَّ الإنتقال من الآثار إلى مبادئها يتم بالإستدلال القياسي المحصل لليقين الثابت على ما تبيناه بحدوده وضوابطه، بحيث يكون مفاد النتيجة مقولية ذي المبدأ على ما يقال عليه ذو الأثر قولا ذاتيا، ومن ثَمَّ متى ما أرجعت الآثار إلى مبادئها عبر قياسات متعددة أمكن استخراج خصوصيات الذات من مجموع نتائج القياسات، ومن ثَمَّ ترتيبها بالنحو الذي سلف انكشافه لنا.

فبتوسط عملية التحليل والتركيب التي تتمُّ من خلال التفرقة بين لوازم الذات وما يعرض عليها بتوسط ما هو غريب عن الذات، ثم بتحليل اللوازم بالإنتقال منها إلى مبادئها التي يفرضها اللزوم والتأثير بالإستعانة بقانوني العلية والسنخية للكشف عن المبادئ المناسبة للآثار، كلٍّ ذلك بالتطبيق لقواعد الإستدلال ليتمَّ في النهاية اقناص الحدِّ من مجموع نتائج البراهين بالتركيب بينها من الأعم إلى الأخص بالإستيفاء لخصوصيات الذات.

هذا تمام الكلام في إجمال وتلخيص كليات قوانين العقل البرهاني مما يعنينا فيما نحن بصدده من تأصيل منهج العقل وبيان نفس أمريته، وبالتالي حاكميته على ما عداه، وسيأتي خلال الباب الثاني ما يزيد وضوح العديد من النقاط خصوصاً في ما يتعلق في هذه الفصل الأخير من الباب الأول أما تفصيل هذه القوانين بجميع تفريعاتها فموكول إلى محل آخر.





خاتمة



- حاكمية المنهج العقلي
- آثار سيادة المنهج العقلي

خاتمة

١. حاكمية المنهج العقلي

ومما تقدم في الفصول السابقة ينجلي حال العقل في قوانينه من ضبط يقينية أي إدراك، وهو امتناع حصول اليقين الثابت بمعزل عن مراعاته في الإستدلال وعدم صلاحية أي قضية للمبدئية في الإستدلال ما لم تكن من القضاية البينة بذاتها، أو ما يرجع إليها؛ لأنَّ حفظ اليقينية في أي عقد يتوقف على استلزام عدم الحمل في الموجب، أو الحمل في السالب للجمع بين النقيضين.

والنتيجة عدم صلاحية أي مصدر للمعرفة كمنطلق للاستدلال والعلم اليقيني، عدا مبادئ العقل الأولى والتي في حضنها ينبني صرح العلم في شتى مجالات المعرفة البشرية.

فليس من حاكم في مملكة الإدراك غير العقل، وبأسسه وقوانينه تسيَّر باقي أدوات الإدراك الجالبة للصور والمعاني؛ لتضعها تحت تصرف العقل ليميز بين غَثِّها وسمينها.

وقد تقدم حين الكلام على الإدراك الحسي كيفية عمل العقل في التمييز بين الصور الحقيقية وغيرها، ومثله الكلام في التواتر والتجربة، بل حتى ثبوت كون الوحي وحيا في نفس الأمر والواقع، يتوقف على حكم العقل الموجب لليقين بالمعنى الأخص عند الموحى إليه أن ذلك وحي، فضلا عن الأخذ بما يمليه الوحي على الموحى إليه.

وبالتالي فمن الأولى أن يكون الأخذ بما ينقل عن الموحى إليه خاضعا لحكومة العقل وقضائه، بمراعاة ضوابط العقل في يقينية النقل ويقينية الفهم، بحسب قواعد اللغة الى ما تعذر تحصيل اليقين بالمراد بأن كان لاحتمال المجاز أو خلاف الظاهر سبيل كان المأخوذ من النقل على حاله من احتمالية الخلاف، وبالتالي عدم صلاحيته للدخول في مقدمات الدليل العقلي.

وكلُّ طريق يُدَّعى مصدريته للعلم اليقيني بالمعنى الأخص بمعزل عن العقل فلا بد من إقامة الدليل الموجب لليقين بطريقيته، ولا طريق لإقامة الدليل إلا من خلال العقل البرهاني، وحيث إنَّ العقل البرهاني قاض بمرجعيته في مطلق الإدراك فإن تلك الدعوة ستكون متناقضة.

ومتى ما روعيت حاكمية المنهج العقلي فإن الباب سيوصد في وجه عمليات الإستنساب والتقول والإدعاء؛ استنادا إلى أي طريق يُدَّعى مصدريته بمعزل عن حكم العقل.

وحيث إنَّ العقل كما يستند في الحكم بضرورة ثبوت شيء لشيء أو امتناع ثبوت شيء لشيء إلى مراعاة الأسس والضوابط الواجب مراعاتها في مقام الإدراك؛ حفظا للغرض وهو انكشاف الواقع كما هو في نفسه فكذلك

الحال في حكمه، بإمكان الثبوت فليس الحكم بالإمكان بأهون من الحكم بالوجوب أو الإمتناع، بل الكل يحتاج إلى دليل تراعى فيه ضوابط العقل، ولا يكفي عدم التفطن أو الإلتفات للمانع حتى يحكم بالإمكان، بل لابدَّ من ابتناء الحكم بالإمكان على لحاظ حال الموضوع، وحال المحمول الذي مادة حمله الإمكان، ويستند الحكم إلى خصوصية كل من الموضوع والمحمول كما هو الحال في الحكم بالوجوب أو الإمتناع؛ ولذا كانت الجهة في القضايا البرهانية التي يتوخاها العقل دائما هي الضرورة سواء ضرورة وجوب أو ضرورة امتناع أو ضرورة إمكان.

والنتيجة كما أنَّ حصول اليقين بالمعنى الأخص خاضع بالضرورة لرعاية العقل، وكما أنَّ ما هو خارج عن ساحة الإدراك العقلي واجب عدم المصادمة مع أحكام العقل، بأن يستلزم الجمع بين النقيضين، ولو عبر وسائط متعددة فكذلك يجب في مقام الأخذ بغير العقل في ما ليس للعقل فيه حكم بحسب خصوصياته أن يكون بعد الفراغ عن حكم العقل بإمكانه الذاتي، ومتى ما لم يكن للعقل فيه حكم بإمكانه في نفسه بعدم كون فرضه فرضا للجمع بين النقيضين فطالما أن ذلك الطريق ليس من شأنه إيجاب اليقين بالمعنى الأخص، فإن المثبت بذلك الطريق يبقى دائرا في نظر العقل بين الإمكان وعدم الإمكان، ولن يكون حتى للظن بواقعيته مجال طالما ان احتمال الإمتناع في نفس الأمر قائم.

٢. آثار سيادة المنهج العقلي

ليس يخفى بعد جملة ما قدمناه ما لتحكيم منهج العقل البرهاني من الآثار

الجليلة في جميع مستويات الحياة الإنسانية، سواء الأخلاقية أو الإجتماعية أو السياسية أو الإعلامية وجميع تفريعاتها، وتفصيل ذلك يستدعي القيام بمؤلفات متعددة تعنى بالتأصيل لما ينبغي أن يكون عليه الحال في كل منها، وهذا ما ينبغي أن نيمِّم وجوهنا شطره؛ لنقيم دعائمه، وأسسه وليس من شيء أولى وأهم من هذه المهمة الشريفة لما لها من التغيير والتبديل في الحياة البشرية نحو ما فيه كمالها وسعادتها، ولعلنا نشير إلى شيء من ذلك خلال البحث في الباب الثاني الذي خصصناه للتقويم والمحاكمة للنهج، المناوئة للمنهج العقلي تقويما ومحاكمة مباشرة، بعد أن قمنا في تأصيلنا السالف بإجماله، إذ متى ما عرف الحق على التحقيق عُرِفت أغياره الباطلة بأدنى مؤونة، وفيما يلي هذا شروعنا في التقويم.



الباب الثاني

تقويم النهج المناوئة للعقل

تمهيد

❖ الفصل الأول أوليات الإدراك

❖ الفصل الثاني إمكان مطلق المعرفة

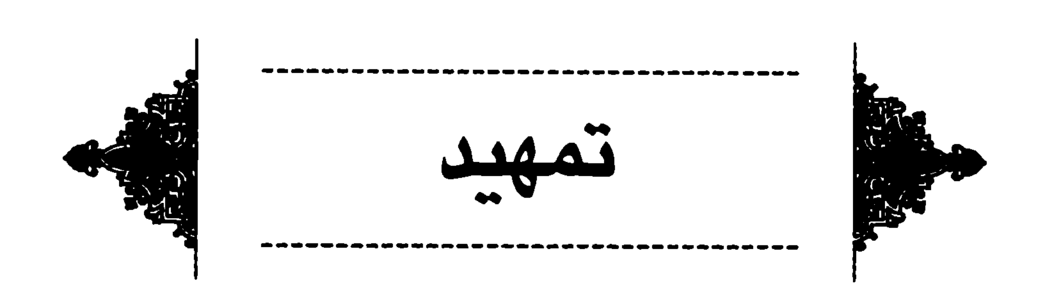
❖ الفصل الثالث إمكان المعرفة الحسية

❖ الفصل الرابع حدود المعرفة

❖ الفصل الخامس نقض المنطق

❖ الفصل السادس أقول في العقل والعقلانية

خاتمة



تمهيد

تمهيد

إلى هنا فقد حان لنا أن نستريح من رحلة تفحصٍ بذرتْ في لوح نفوسنا نواةَ الحكمة، فأشجرتْ جنات يغني ثمرُها أن يُرمق سواها، فنستجمع العزمَ؛ لنَجني دُررا خَلُصت صفاء، فنعرِضها ليسطع ظلامُ ما ريمَ بدلا واختير عِوضا.

ها نحن قد صبغْنا الحقَّ بلون العصمة، فهان فرز أضاليلَ من تنطح مستفكرا، ونحتنا مطرقة الحكمة فانهدم عرش من استأْلَه مستنكرا.

لم ينقطع تفحصنا إلا حين عثرنا على أجزاء ذلك المصباح العتيق، الذي تَنَعَّم بنو الإنسان ببداعة نوره في أيام خلَتْ وكادت تنسى، عثرنا عليها وقد حرّقها شوق التلاقي، فأخبتنا أنينها بعقد قِران لُحمَتِها، فاستوت مصباحا يبِسَ اللسان يستجدي مصافحةَ زيتِه، بعد حرمانٍ أعقب ظلماتٍ سلبَتْ نفوسَ الإنس بصيرتَها فاستَمْلَحَتِ الأُنْس بتصادُمها، فاتَّخذَت العِراك مَلْهاةً كطفلٍ لا يبغي سواها، وعِوَض التكاتفِ لاستكمال شرافتها امتهنتْ طرائقَ تَصارُعِها، فباتتْ قاب قوسين ويخبُتَ نورُها وتستحيل صورتُها.

ونحن إذ أخرجنا مصباحَ نجاتِها أنقاضا، وكسوناه صورتَه كمالا، وروينا

أخاديدَ عطشِه زيتاً يكاد يُضيء صفاء؛ لينبلج فجرُ صَحوتِنا باحتكاك صُوَّان العقلِ ببريقِ ارتوائه، فتَقْدحَ ودقاً يسبق غيْثاً فنطوف به على أزقة أنست ديجور التصحر؛ لننيرَ مسالكَها ويتمزَّق سِتْر ظُلْمَتها، فتَعْرى عوراتُ النفوسِ لتبْصِر قبْحها وعمْق حفرتها، ويَغسِل الغيثُ درَنها ويُصيب ترابَ طينتها فتورقَ أغصان فطرتها لتُسدل صحائف الحكمة لباسا، فيسبقَ خبوتَ النور تأجُّجُه ويبصرَ العقلُ طريقَه.

أما وقد آن أوان محاكمة الفكر مذ سعى لنظم قصيدته متعثرا، وإيقاظه من غفلة طال أمدها حتى خيِّل له أنَّ التعثُّر سيماؤه وفقْدُ المنهج صراطُه، فنعاينَ من صرْح العقل الشامخ مسيرَه في طول التاريخ؛ لنهديه عيوبا أنس التزين بها، ونزرع على جنباته أعلاما؛ ليستقيم بها عما انحرف إليه، فنخرجه من قفص الشك واللاأدرية إلى حصن اليقين، ونفْصُد أضاليل الهواة بقدُّوم العقل الرصين، ونزلزل غرور السفسطة بخطوات البرهان المتين، ونقتلع أشواك التمرد برفق الحكمة، ونداوي جراح العقل بترياق الفضيلة.

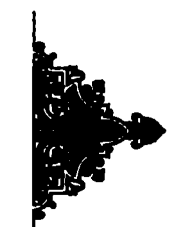
ما أكثر ما يلزمنا الإطلالة عليه من النزاعات والحروب الفكرية الواقعة بين زُمَرٍ ممّن شمَّر عن سواعد اجتهاده، وأشعل فتيل مصباحه؛ ليُبرِز بنوره ظلَّ فكره، فيُخيِّلَ للرائي عظمتَه، وينحني إجلالا لهيبته، فما أن تفْرغ جعبةُ زيته المثقوبة حتى يَفْتضح بضآلته ويتوارى من خيبته.

فلن نألوَ جهدا في تتبع عثراتهم وفضح ألاعيبهم، لا لعداء بيننا وبينهم ولا لبغض منا لهم، بل إشفاقاً عليهم وتطهيرا لعقولهم مما دنَّسوه بأوهامهم وأهوائهم، عسى أن نستقيم وإياهم إلى حيث كمال إنسانيتنا بعد أن خاب الأمل وتقطعت السبل.

ولن يفوتنا التنويه بمن صدق العزمَ من المفكرين وأجاد النظرَ من المجتهدين، وإنْ أعياه العجز فليس على العجز تعييب متى استوفى الإستعدادُ غايتَه وبذَلَ السعيُ طاقتَه.

وإذا عزمنا على تصنيف قضايا النزاع فلن نجد إلا أن نحذو حذو تفحصنا، فنبدأ مما ينبغي البدء منه لنصل إلى تاسع أفلاك الفكر، حيث ترسو الأسس وتكتمل النهج.

الفصل الأول:



أوليات الإدراك



- موضوعية أحكام العقل
- مبدأ عدم التناقض
- قاعدة العلية
- خاتمة البحث في أوليات الإدراك

أوليات الإدراك

١. موضوعية أحكام العقل

وقع النزاع في أوليات الإدراك من جهتين في منشئها وفي واقعيتها، إلا أنَّ بين الجهتين تلازم حيث سيتضح حال الثانية من التمحيص للأولى كما سيأتي تفصيله، ولذلك فإنا نشرع من الجهة الأولى ففيها **ثلاثة أقوال**:

- **وضوحها الذاتي وبينتها في نفسها، بحيث يدركها العقل بمحض فعلية استعداده للإدراك، فهي واقعية، ولها الثبوت في نفسها بمعزل عن أي مدرك وبالقياس إلى أي تحقق.**
- **الحسُّ والتجربة باعتبار أنَّ الحسَّ هو الأداة المعرفية التي «فيها تتأسَّس كلُّ معرفتنا، ومنها تنبثق المعرفة جوهريا».**
- **طبيعة العقل الإنساني بما هو عقل إنساني، بحيث تكون قضايا تشكل نظام العقل الإنساني، وبالتالي لا يمكن تسريتها لتفسير ما هو فوق طور العقل من النظم التي قد تكون خاضعة لنظام عقل آخر.**

وبالإستناد إلى ما أصَّلناه في الباب الأول لن نحتاج إلى الوقوع في وحل

الجدل في مناقشة القولين الأخيرين، **وإنما نقول**: إنه قد تبين لنا في الباب الأول أن من المدركات ما هو بيِّن بنفسه غير محتاج لأن يتبين بغيره، وإنما كانت بينتها في نفسها مغنية عن محاولة التدليل عليها، وهي إما أولى الأوائل أعني قاعدة امتناع اجتماع النقيضين والتي يمتنع إنكارها تكوينا كما فصلنا سابقا، وإما ما يستند إليها مباشرة في إدراك واقعيته؛ كقواعد الهوية والعلية والسنخية والقابلية، وذلك لاستلزم إنكارها فرض الجمع بين النقيضين بالمباشرة، وبالتالي فلن نحتاج إلى أزيد من التنبيه على ذلك، بحيث يستعيد الغافل يقظته ويحجم عما استفكره.

فدعوى التجربيين ـالقاضية بنفي مسبوقية الإدراك الحسي بأي إدراك قبلي، وإنما ساقية الإدراك واحدة، وهي الحس، أما الفكر فوظيفته التحليل لما تمدُّه به الحواس- تقتضي التبني لأحد أمرين إما البناء على كون الحس بنفسه يضمن واقعية مدركاته التي تقع موردا لتحليل العقل واستفادة تعميماته، وإما البناء على عدم ما يضمن تلك الواقعية، وبالتالي الوقوع في الشك، فمع وضوح اختلاف المدركات الحسية وتباينها بالقياس إلى موضوع واحد فلن يكون أمام التجريبي إلا الوقوع في حالة الحيرة في ما هو عليه الواقع؛ لتباين وتناقض إمدادات الحس في موار عديدة، وبالتالي إما أن يبقى الإحساس مجرد انطباعات حسية يجهل منشؤها أو بالبناء على بداهة واقعية ما هو خارج النفس الإنسانية مما يقع متعلقا للحواس، فتكون الإنطباعات الحسية ناشئة عنه، إلا أنه يكون واقعا متناقضا متغيرا لا ثبات فيه، فيمتنع وصف المدركات الحسية بالصحة والخطأ، ويكون القول ما قاله **بروتاغوراس: «الإنسان معيار كل شيء»**، وبالتالي الوقوع في السفسطة.

وليس ذلك إلا لأنَّ تلك الأوليات التي وإن سلَّموا بها فلن يمكن الإعتقاد بها بتحليل الفكر؛ إذ لن يمكن وصف شيء بالصحة والخطأ، بل محض تعبير عن الإنطباعات المتباينة في كثير من الموارد، سوى تلك التي لا تختلف ولا تتخلف كمبادئ الرياضيات وعلاقتي الزمان والمكان والحركة والإمتداد وعدم اجتماع النقيضين، إلا أنها تبقى تعميمات حذرة لانحصار استنادها إلى الحسِّ والحسُّ ينقل ما وقع في جعبته ولا يتعداه إلى ما يمكن مستقبلا، **ومن هنا** لن يكون هناك أوليات وضرورات عند الفكر، بل مأنوسات اعتاد تتابع استخراجها من الحس تبعا لتتابع التماثل في الإحساس.

ولذلك فقد كان **دايفيد هيوم** متناسقا مع نفسه من هذه الجهة، حينما وقع في الشك وحصر قيمة الإدراك لواقعية العالم بالإحتمال، وأرجع التتابع بين الأشياء إلى الإنس والعادة، موجها في ذلك ضربة قاضية إلى الفكر الغربي أوقعته في حيص بيص، وجدل لا ينتهي في محاولة تبرير اليقين بنتائج التجربة، حتى اضطر جملة من مستفكريه إلى الجمع بين الإعتقاد بقاعدة العلية والإقرار بالعجز عن التدليل عليها، في قبال من حذا حذوه وقصرالإدراك على الإحتمال، فيما عمد آخرون للهروب من محاولة السعي لتحصيل مبررات اليقين، وحصر وظيفة التجربة بالتكذيب بعد استحالة الوصول إلى منهج لتحصيل التصديق، **ومن هنا** كان كارل بوبر منسجما هو الآخر مع نفسه، حينما رفض التسليم بأي قضية عقلية أو حسية، إلا بمقدار صمودها أمام التجربة وعدم اصطدامها بما يكذبها.

إلا أن ما خالف فيه **هيوم** ومن قبله **لوك** ومن حذا حذوهما مبادئهم الحسية والتجريبية هو الوقوع أسرى لاعتقادهم بامتناع اجتماع النقيضين؛ إذ

لم يمكن لهم الفكاك من قبضته المحكمة، ولذلك اكتفى **هيوم** بنفي رجوع قاعدة العلية إلى مبدأ التناقض، وعدم صلاحية مبدأ العلية على فرض التسليم به لتبرير واقعية ما وراء الإنطباعات الحسية، وهرب كثيرون من بحث واقعية العالم الخارجي، وواقعية الإدراك الحسي، فأخذوها كمسلَّمات، واكتفوا بوضع الضوابط للتمييز بين صحة الإدراك الحسي وخطئه، دون أن يبينوا كيف أمكن تردد الإحساس بين الصحة والخطأ بمعزل عن أي قضية قبلية.

فإغفالهم للبحث في مبدأ امتناع التناقض مع تلون جملة استفكاراتهم بالتسليم به على كليته جعل منهم حيارى وأسرى للشك وانعدام اليقين، إما حقيقة لمكان الخلل النفسي وإما ادعاء بحيث أنهم قالوا بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، فصدق عليهم ما قاله أرسطو بأنه ليس كل ما يقوله الإنسان فهو يعتقده بالضرورة؛ إذ إما قالوا ما قالوه دون التفات إلى ما يستلزمه قولهم مع وضوحه، وذلك لسيطرة فكرة ما على أذهانهم، أو قصور في استعداهم للإدراك، وإما مع التفات ولكن دفاعا وتحديا وإباء للتسليم، فيكون إحياء لسفسطة ما قبل الميلاد، وهذا ما حدث بالفعل.

أما دعوى جملة من المنتمين إلى مختلف الديانات من صوفيين ومتكلمين وأخباريين، وكذا زمر المثاليين، حيث عزلوا عالم الغيب أو الواقع عن حدود العقل بالكلية، ومنعوا جريان قوانينه هناك؛ إذ هي قوانين اقتضاها العقل بنظامه الخاص، فكيف تحكم ما هو فوق العقل مما قد يكون خاضعا في نظمه وقوانينه لعقل آخر؟ ولذلك تجد **توما الأكويني** رغم تبنيه لمناصرة المنهج العقلي الذي حظي أرسطو بشرف تقريره يسوق عبارات في كتابه

مجموعة الردود على الخوارج[1] **(المسلمين)**، يخرج فيها عن مبادئ المنهج العقلي الذي اتخذه ملاذا للدفاع عن اللاهوت المسيحي، وذلك منعا لأن يحاول إنسان النقد لعقيدة التثليث حيث قال:

«إنَّ ما نوجب ثبوته لله الحق فيه على ضربين، فإن بعض ما هو حق في الله يفوق طاقة كل إدراك عقل بشري، ككون الله ثلاثيا وواحدا، وبعضه ما يستطيع العقل الطبيعي نفسه التوصل إلى إدراكه ككون الله موجودا وانه واحد وما شاكل ذلك، مما أثبته الفلاسفة أيضا».

ثم يقول بعد ذلك بقليل للتدليل على الضرب الأول:

«لأنَّ العقل الإنساني ليس يمكنه التوصل إلى إدراك جوهر الله بمجرد قوته الطبيعية إذ (وهذا ما يعنينا في المقام) إنَّ معرفة عقلنا في حياتنا هذه الحاضرة إنما هي ناشئة عن الحسِّ، وعليه فكلٌّ ما لا يقع تحت الحسِّ فلا يدركه عقل الإنسان، من حيث يستخلص معرفته عن الحواس والمحسوسات لا يمكنها أن تتأدى بعقلنا إلى أن يرى فيها أن الله ما هو في ذاته؛ لأنَّها معلومات أبعد من أن تساوي قوة العلة، ولكن عقلنا يتأدى بالمحسوسات إلى معرفة الله بأن يعرف عن الله «إنّه» أي موجود، وما شاكل من المعلومات التي لابدَّ من نسبتها إلى المبدأ الأول»[2].

وقد فات **توما الأكويني** أن جمعه بين التثليث والواحدية وقوع في التناقض، وليس وصف التثليث والواحدية لله إلا من حيث هو موجود، لا من حيث ما هو في ذاته، ولذلك كان إثباته على عهدة الحكمة الإلهية التي موضوعها الموجود، ومحمولاتها عوارض الموجود الذاتية من حيث هو

(١) ترجمه المطران نعمة الله أبي كرم.

(٢) الرد على الخوارج لتوما الأكويني مقدمة الكتاب.

موجود، كما نصَّ على ذلك أرسطو وتبناه هو، وبالتالي إذا كان الوجود بما هو وجود لابدَّ أن يكون له مبدأ مستقل في الوجود، وكان الوجود مساوقا للتشخص والوحدة، وليست الوحدة وصفا للشيء من حيث ما هو، وإنما من حيث موجوديته، فكيف يمكن الجمع بين واحدية الموجود وتثليثه؟

هذا مع كون الموضوع ـوهو الموجودـ مما ينال العقل عوارضه الذاتية، من حيث هو موجود، وليس مبدأ استحالة التناقض ناظرا إلى ماهو الشيء فقط، حتى إذا كان ماهو الشيء فوق طور العقل كان انطباقه عليه غيبا على العقل، بل هو من شؤون الموجود بما هو موجود.

فقانون امتناع التناقض إنما هو قانون عالم التحقق، وحاكميته منبسطة على الأشياء من جميع حيثياتها، فجعل الكلام على التثليث كلاما فيما هو شيء لا يخرجه عن ضرورة اتساقه مع قانون امتناع التناقض، وبالتالي يمتنع الكلام على ذات المبدأ الأول، بنحو يكون موجبا لاستجماعها للتناقض، فإنه محال أيضا بلا فرق.

كما أنه في دعواه أن العقل يستخلص معرفته من الحواس والمحسوسات ضربا لأسس المنهج العقلي الذي تظاهر بأنه تبناه هو، وجعله المتأخرون عنه شعارا له، وللفكر الأرسطي كما يحلو لكثيرين التعبير عنه؛ جهلا بحقيقة المنهج العقلي، وبالتالي يكون **توما الأكويني** قد سبق **جون لوك** في دعواه بكون المعرفة العقلية مسبوقة بالمعرفة الحسية ومتفرعة عليها، وإن كان ذلك غير مقصود فعلا له، وإنما ساقه إليه سعيه لتبرير التثليث عقلا، فلم يجد طريقا إلا بإخراجه عن دائرة إدراك العقل، لجعله إياه وصفا لله من حيث ما هو مع أن التثليث تكرار الوحدة، وبالتالي تعدد الوجود على أنه على ذلك لم

يكن لينفعه في شيء كما تبين.

وكذلك الحال في دعوى **كانط** إختصاص قاعدة العلية والمدركات الحسية بطبيعة الفاهمة الإنسانية، ودعوى العجز عن إدراك ما وراء الظاهرات، وسريان أحكام الفاهمة على ما سماه واقع الأشياء في ذاتها، فضلا عن العجز عن إدرك أي شيء مما يتعلق بغير عالم المادة، بما في ذلك إثبات إله يسند إليه إبداع العالم.

وسنأتي على دعواه حين الكلام على مبدأ العلية فكن من المنتظرين.

ولكن **نقول ابتداء**: إن العقل حينما يحكم بحمل محمول على موضوع سلبا أو إيجابا فإنه يتصور ذلك الموضوع ويحمل عليه المحمول المناسب من تلك الجهة المتصورة، أو يسلب عنه حمل ما لا يناسبه، ولذلك يحكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق من جهة أنه مجهول مطلق، سواء كان حكما بالسلب أو الإيجاب، بغض النظر عن خصوصية ذلك المجهول في نفسه، وبالتالي فإنَّ الحكم بأنَّ العقل عاجز عن إدراك شيء ما لا بد أن يكون لمكان الجهل بخصوصيته، بأن يعلم العقل جهله المطلق به، أو من الجهة التي عُجِزَ عنها، إلا أنه يمتنع حكمه بالعجز عن الحكم من الجهة المعلومة له، كما يمتنع حكمه بإمكان شيء يستلزم خلف ما هو معلوم له، وإذا كان امتناع اجتماع النقيضين معلوما للعقل بالبداهة فيمتنع فرض حكمه بما يؤدي إلى فرض اجتماعهما.

هذا كله وإن دعوى اختصاص أحكام العقل به وبطبيعته دعوى متهالكة تدعو على نفسها بالفساد وذلك **من جهتين**:

الأولى: أن هذه الدعوى بنفسها حكم عقلي، وحيث إنَّ الدعوى تقرر أنَّ أحكام العقل بما هي أحكام العقل فهي خاصة به وتبعا لطبيعته، فاللازم شمولها حتى لهذا الحكم والإدعاء، وبالتالي تكون دعوى الإختصاص هي دعوى خاصة بطبيعة العقل، وليست حقيقية بمعزل عن مطلق عقل، فيلزم كون أحكام العقل غير خاصة بطبيعته بحسب نفس الأمر، أو بحكم عقل أعلى وأرقى كما تصوره مخيلة المدعين.

الثانية: أن هذه الدعوى إما أن تشمل قانون التناقض أو لا تشمله، فإن كانت تشمله فاللازم كون هذه الدعوى قائمة وغير قائمة في نفس الأمر، وبمعزل عن هذا العقل، وهذا يقضي ببطلان الحكم بالإختصاص؛ لامتناع الحكم بشيء بمعزل عن قانون التناقض، وإن كانت لا تشمله فعدم شمولها لما يترتب عليه من أحكام العقل الأخرى على حد سواء، إذ ليست أحكام العقل إلا ما ابتنى على تلك القاعدة، وتكوّن في رحمها فخروج قاعدة امتناع التناقض عن الدعوى إبطال لنفس الدعوى.

٢. مبدأ عدم التناقض

قد تبين لنا في الباب الأول أنَّ الأساس الأول والوحيد لأي يقين عقلي هو استلزام خلافه للجمع بين النقيضين، ولذا فإنَّ أول ما يلزم وضعه أمام البحث هو وضوح هذا المبدأ الأمِّ لكلِّ يقين عقلي، ولا يتصور وقوع هذا المبدأ متعلقا للبرهان، لعدم ما هو أوضح منه، وعدم إمكان البرهنة عليه بعد وضوحه الذاتي، وضرورة سبق الإعتقاد به على أي حكم؛ لأنَّ قوام الحكم بالإثبات أو النفي، وليس مبدأ امتناع التناقض إلا كون الإثبات والنفي مما

يمتنع اجتماعهما على موضوع واحد، وبالتالي صحَّ الحكم بمحمول على موضوع إثباتا أو نفيا، ولذلك ينبه مدعي إمكان الإجتماع بأن حكمه هذا موجب لعدمه؛ لأنَّ إثباته إمكان اجتماع الإثبات والنفي معا إبطال لإثباته باجتماعهما، وبالتالي سيمتنع الحكم بشيء على شيء مطلقا.

على أن هناك من حاول التعريض بمبدأ امتناع اجتماع النقيضين بمعنى امتناع اجتماعهما في الإرتفاع المعبر عنه بمبدأ الثالث المرفوع، فحشد كلمات جمع من متكلمي المسلمين في إثبات الحال بين الوجود والعدم، وأعجب ما في الأمر هو منافاة ما نقله من الكلمات للغاية التي يتوخاها من الإستشهاد، والتي عبر عنها بعد أن استشهد بأقوال جملة من **مستفكري الغرب** بقوله:

«وخلاصة ذلك كله أنه ليس لمبدأ الثالث المرفوع الذي احتفلت به العقلانية التقليدية أيما احتفال، حتى صار شعارها الرئيس المعنى نفسه والأهمية ذاتها»[1].

إلا أن **الشهرستاني** الذي استشهد بكلامه ينص فيما نقله عنه بقوله:

«قال المثبتون نحن لم نثبت واسطة بين النفي والإثبات فإن الحال ثابتة عندنا، ولم نقل على الإطلاق إنه شيء ثابت على حياله، موجود فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض، وهو ليس أحدهما، بل هو صفة معقولة لهما»[2].

على أن النقيضين لا يمكن اجتماعهما في الإرتفاع، وليس الحال إلا عنوانا

---

(١) كتاب العقل والغيب لإلياس بلكا.

(٢) نفس المصدر.

إنتزاعيا موطنه الذهن، وواقعيته بواقعية منشأ انتزاعه، فلا يوصف العنوان بما هو عنوان إنتزاعي بالوجود الخارجي، فهو ليس موجودا خارجا، بل في ذهن الواصف والناعت للشيء الموصوف بلحاظ منشأ الإنتزاع، وليس معدوما على الإطلاق، بل هو ثابت في الذهن، وموجود بالوجود الذهني، وعلى هذا يحمل قوله بعد ذلك:

«والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة، ولا هي أشياء ولا توصف بصفة، وعند ابن الجبائي ليست معلومة على حيالها، وإنما تعلم مع الذات»

كما إليه يرجع القول في الصفات الذي نقله عن **الغزالي** من أن الصفات قائمة بالذات، لا هي الذات ولا هي غير الذات، بمعنى أنها بما هي صفات محمولة على الذات ليست هي الذات، لأنَّ شأن الصفة الزيادة على الموصوف، ولكن بما أن منشأ انتزاعها هو الذات بالحيثية الإطلاقية، فليست من حيث منشأ انتزاعها غير الذات.

على أنه ومع البناء على خروجهم عن القول بامتناع ارتفاع النقيضين لا يكون ابطالا للقاعدة الأولية، وخدشا في المنهج العقلي، بل إبطالا لعقولهم وخدشا في فطرتهم، فتكون سفسطة سبقت سفسطة تكلفوا فيها ما لا يعنيهم، وتنطحوا لما ليس بمقدورهم.

والأفجع من كل ذلك ما حكاه عن **كانط** ـالذي لنا معه وقفات ذات شجونـ من التقليل من قيمة مبدأ استحالة اجتماع المتناقضين وضعا ورفعا، رغم تصحيحه إياه، وذلك لأنَّ قيمته تحليلية تجعل منه مجرد تحصيل للحاصل، فهو معيار سلبي لا يضع أية أحكام إيجابية صحيحة.

إلا أننا قد تبينا في القسم الأول كون هذا المبدأ هو القاعدة الأمّ لكل يقين عقلي، وعليه تبتني قواعد العلية والسنخية، وامتناع اجتماع المتضادين، وقواعد الإستدلال الصوري، وتحديد ضوابط يقينية المادة، وغير ذلك مما تقرر في لوح اليقين ودستور الكاملين.

ونعيد هنا أنَّ امتناع اجتماع المتناقضين يعني امتناع اجتماع الإيجاب والسلب معا على موضوع واحد، وامتناع اجتماع الثبوت والإنتفاء لشيء بعينه في موضوع واحد بعينه، وانتفاء الشيء أو سلبه غير ثبوت انتفاء أغيار ذلك الشيء.

ولذا كان من الغريب الخلط بين حال النفس من أي قضية وبين حال الإعتقاد بالقضية من الواقع، فإنَّ النفس قد تكون غافلة عن القضية مطلقا، وقد تلتفت إليها ولكن تتوقف عن الحكم فيها، وقد تلتفت وتحكم بها وحكمها قد يكون بالإيجاب والصحة، وقد يكون بالسلب والخطأ.

وعليه فحال النفس من أي قضية يدور بين الغفلة أو التوقف، والإحتمال أو الإعتقاد بالصحة أو الخطأ، وهذه الأحوال لا يمكن اجتماع أيٍّ منها مع الآخر في النفس، ولا يمكن خلو النفس عنها جميعا، وبالتالي قد لا تكون النفس معتقدة بالصحة ولا بالخطأ، ولكن تكون متوقفة محتملة، أو غافلة مطلقا، والتناقض إنما هو بين الإلتفات سواء مع الإحتمال أو الإعتقاد بنحويه، وبين عدم الإلتفات والغفلة المطلقة، ويمتنع ارتفاعهما كما يمتنع اجتماعهما.

أما أنحاء الإلتفات فالتناقض بين الإلتفات مع عدم الحكم، والإلتفات مع الحكم، ويمتنع فرض الإلتفات مع فرض ارتفاع الحكم وعدم الحكم معا،

وأما الإلتفات مع الحكم فالتناقض بين الإلتفات مع الحكم بالإيجاب والصحة والإلتفات مع الحكم بالسلب والخطأ، ويمتنع ارتفاع الحكم بالإيجاب أو الصحة مع الحكم بالسلب والخطأ معا، مع فرض النفس ملتفتة وحاكمة.

وهذا التفصيل لا يجري بالنسبة إلى حال القضية من الواقع، فهي إما أن تكون مطابقة للواقع، وإما غير مطابقة ولا مدخلية لحال النفس، لأنَّ اللحاظ مقصور على حال القضية من الواقع، وامتناع اجتماع المطابقة وعدم المطابقة وارتفاعهما، ثم إن عدم إمكان اجتماع المطابقة وعدمها معا وعدم ارتفاعهما كذلك من البديهيات التي لا يغتفر العقل انكارها والتشكيك بها، **إذ مآله** إلى فرض التردد الواقعي والموضوعي وهو ما يضحك الثكلى وإن طبلت له السطحية التي امتاز به جلمة من فزيائيي القرن العشرين كما سيأتي الاشارة إليه في بحث العلية.

ومن هنا فإنَّ ما ذكر في كتاب الغيب والعقل في مقام الحشد للآراء تدعيما لإبطال قانون الثالث المرفوع والذي هو ليس إلا تعبيرا عن امتناع اجتماع النقيضين في الإرتفاع، وتوهينا بقيمته، نقلا عما سماه بالفيلسوف الفرنسي بوترو من الكلام الشعري الذي خلط فيه فيلسوفه بين أغيار الشيء التي تتعاقب في مقام التغير لأحوال الأشياء وبين النقيض الذي هو سلب الشيء أو انتفاؤه، ولا يعقل قيمة ثالثة بين السلب والإيجاب والثبوت والإنتفاء لشيء بعينه.

وكذلك ما نقله عما نعته بالمنطقي الهولندي بروير من أنه توصل إلى احتمال قيمة ثالثة، بحيث أن قولنا إنه خطأ كون (ج) خطأ لا يمكنا أن نستنتج منه أن (ج) صحيح، وإلا كان منطقا غير صحيح، ولا مسلَّم، بل إذا كان خطأ

أنَّ (ج) خطأ فهذا يعني أن (ج) صحيح، أو أنَّ لـ(ج) قيمة أخرى ثالثة، وهي كونها محتملة أو لا معنى لها.

فإن التنبه البسيط لهذا الكلام يوحي بمدى الخلط الذي وقعوا فيه، بين حال النفس من القضية بالقياس إلى الواقع وبين حال القضية من الواقع، فإنَّ للأول قيماً متعددة قد تتوارد على النفس، بخلاف الثاني فإنه ذو قيمتين إما الصحة وإما الخطأ، ولذلك كان الإعتقاد بها إما مصيبا وإما غير مصيب ولا قيمة ثالثة من هذه الجهة.

ثم إنه قد يكون مراد هؤلاء الإشارة إلى أسطورة التردد الموضوعي المشار إليه آنفاً والتي رواها جملة من فيزيائيي الكوانتم وهلل لها جملة من الانتفاعيين المنظرين في فلسفة العلم ونظرية المعرفة مما يضحك ويبكي في الوقت ذاته لأنه لا يعدو كونه تعبيرا عن غيبوبة فاضحة لحقيقة أحكام العقل ومعناها.

هذا فيما يخص مبدأ امتناع اجتماع التناقض، والمداعبات الجدلية التي خطب بها العديد ممن مني التاريخ برزاياهم وبكى العقل من ظلمهم.

٣. قاعدة العلية

أما بالنسبة إلى ما يتفرع منه كقاعدة العلية وقاعدة السنخية فقد هتك المستفكرون في تطاولهم ستر الفكر، ومزقوا حياء العقل، فهجرهم وخلف فيهم ظلمات أنسوا فيها الحيرة واشمئزوا من عبق أريج اليقين، فأضحوا وكأن فطرتهم مسخت وعقولهم طمست.

◈ مع هيوم

وأول من عبق التاريخ بغبار رفس أفكاره، ولطخ مرآة النفس بوحل ريائه، ونصب الجهل حاكما على ممكلة فكره، المشتاظ حيرة في ادعاء، والمتمسكن فاقة في دهاء جلاد اليقين المدعو **دايفيد هيوم** القانع بالإحتمال، والمستنجد من يخرجه من سجن نسجه باحتراف بخيوط أوهامه حيث نفى اليقين بالواقع وبمدركات الحس، وفرغ قانون العلية من محتواه وعزاه إلى الأنس والعادة، فأحرج لاحقيه ومَنّاهم بقارعة شَيَّبَت فيهم الرضيع، فتاهوا يمينا ويسارا تفصيا عن معضلاته بعد أن أغمضوا عين العقل، وخفي عنهم ما كان بيِّناً أمامهم لو سمحوا لعقولهم أن تستيقظ إلا أنهم أبوا إلا طمسا.

وفيما يلي تتبع لأقوال هذا الرجل حتى يتسنى لنا التنصيص على مورد مشاغباته ومعارك أوهامه:

يقول **هيوم** في كتابه **تحقيق في الذهن البشري** الفصل الرابع:

«إذا أردنا معرفة مقنعة لنا بما طبيعة تلك البداهة التي تجعل الوقائع موثوقة لنا، لزمنا أن نحقق في كيفية وصولنا إلى معرفة السبب والنتيجة، وسأجازف بإقرار هو بمثابة القضية العامة التي لا تحتمل أي استثناء أن معرفة هذه العلاقة لا تحفل بأي حال من الأحوال بواسطة استدلالات قبلية، وإنما تنشأ كليا عن التجربة.

إن الأسباب والمفاعيل لا تكشف بالعقل، وإنما بالتجربة، فليعرض علينا أي شيء من الأشياء وليطلب إلينا أن نصرح بمفعوله الذي سينتج عنه من دون مراجعة ملاحظاتنا السابقة.

وعندما يسأل: ما طبيعة استدلالاتنا واستنتاجاتنا فيما يخص أمور الوقائع؟

يبدو الجواب المناسب أنها قائمة على علاقة السبب والمسبب، وإذا ما سئل من جديد ما أساس استدلالاتنا واستنتاجاتنا فيما يخص هذه العلاقة جاز أن يكون الجواب في كلمة واحدة: التجربة، ولكننا إذا استرسلنا مع مزاج التفحيص هذا وسألنا ما أساس جميع استنتاجاتنا المتأتية من التجربة فإن ذلك يقتضي سؤالا جديدا قد يكون حله وتفسير جوابه أعسر بكثير.

ثمة استنتاج يحتاج إلى تفسير: إن القضيتين الآتيتين (لقد وجدت أن موضوع كذا ظل يتعقبه دائما مفعول كذا) (أتنبأ بأن موضوعات أخرى هي في الظاهر متشاكلة ستعقبها مفعولات متشاكلة) إن ارتباط هاتين القضيتين غير حدسي بل يحتاج الأمر إلى واسطة تؤهل الذهن لاستخراج مثل هذا الإستنتاج، إذا أمكن استخراجه فعلا بواسطة الإستدلال والحجاج، أما ما تكون تلك الواسطة فاعترف بأن ذلك فوق طاقة فهمي.

هب أن مجرى الأشياء كان لحد اليوم على أكمل انتظام، فإن هذا الإفتراض بمفرده إذا لم تضف إليه أي حجة أو استنتاج جديد لا يقيم الدليل على أن مجرى الطبيعة في المستقبل سيظل كذلك، وعبثا تدّعون أنكم تعلمتم طبائع الأجسام من تجربتكم السابقة، فقد تتغير طبيعتها الخفية وتتغير بالنتيجة كل مفاعيلها وتأثيراتها من أي تغير في خصائصها الحسية، وهذا أمر يحصل أحيانا بالنظر إلى بعض الموضوعات فلماذا لا يجوز أن يحدث دوما بالنظر إلى جميع الموضوعات.

عندما يشعر الصبي بإحساس الألم من لمسه نار القنديل يحذر تقريب يده، لكنه سيتوقع أثرا شبيها بذلك الألم من سبب مماثل في خصائصه الحسية ومظهره، فإذا ما أقررتم بعد ذلك أن ذهن الصبي يتوصل إلى هذه النتيجة بأي مسار حجاجي أو مماحكة عقلية جاز لي أن أطلب منكم إظهار هذه الحجة».

ويقول في الفصل الخامس:

«ولنتخيل من جديد أنه قد حصّل مزيدا من التجربة، وأنه قد عاش في العالم بما جعله يلاحظ موضوعات، أو احداثا متشاكلة تكون متواترة الإقتران فيما بينها فما نتيجة هذه التجربة؟ أن يستنتج رأسا حدوث موضوع من ظهور موضوع آخر، ولكنه مع كل تجربته هذه لم يحصل أي فكرة ولا أي معرفة بالقدرة الخفية، والتي يحدث فيها موضوع ما موضوعا آخر، بل ليس ثمة من عمليات الإستدلال ما يحمله على هذا الاستنتاج، ومع ذلك فهو يجد نفسه مدفوعا لاستنتاجه، ومهما حصل له الإقتناع بأن ليس ضلع في تلك العملية (الإستنتاج) فإنه سيظل رغم ذلك على نفس النهج من التفكير، ثمة مبدأ آخر ما يدفعه إذن إلى أن يستنتج مثل ذلك الإستنتاج، هذا المبدأ هو العادة أو الإلف، ذلك أنه كلما نتج عن تكرار فعل مخصوص أو عملية مخصوصة ما ميل الى تحديد ذلك الفعل أو تلك العملية عينها، من غير أن يكون ذلك التحديد قسرا بأي استدلال ولا بأي عملية من عمليات الذهن فإننا نقول دائما أن هذا الميل هو من أثر العادة، ونحن لا نزعم باستعمالنا لهذا اللفظ (العادة) أننا أعطينا السبب الأقصى لمثل هذا الميل، وإنما نشير فقط إلى مبدأ من مبادئ الطبيعة الإنسانية يقره الكل وهو مشهور بمفاعيله».

ويقول في الفصل السادس:

«ليس ثمة ذرة من مادة تكشف فعلا بواسطة صفاتها الحسية عن أي مقدرة، أو فاعلية تؤهلنا لكي نتخيل أنه يمكنها أن تحدث شيئا، أو أن تستتبع أي موضوع آخر نستطيع أن نسميه مفعولها.... لا ينفك هذا الموضوع يعقب ذاك تعاقبا لا ينقطع، ولكن المقدرة أو القوة التي تحرك الآلة كلها محجوبة عنا حجبا، فلا تبدي نفسها أبدا في الصفات الحسية للجسم، نحن نعرف أن

الحرارة مصاحب ملازم للنار، أما عن الإرتباط بينهما فلا قِبل لنا بتخمينه أو بتخيله.

... إنَّ فكرة قوة التأثير ليست محاكية لأي إحساس، أو وعي بهذه القوة في أنفسنا، قد نشعر به عندما نحدث حركة حيوانية أو عندما نستخدم جوارحنا في عملها ووظيفتها المخصوصة، فإن تتبع حركتها أمر الإرادة، فذلك شأن من شؤون التجربة الجارية مثل غيره من الأحداث الطبيعية ولكن قوة التأثير أو الفاعلية التي يحقق بها ذلك يظل كما هو في احداث طبيعية غير معروف وغير قابل للتصور.

... إنَّ النظرية القائلة بالفاعلية الكونية والعمل الكوني للموجود الأسمى لمن الصلف بحيث لا يمكنها أبدا أن تقنع رجلا له كفاية من العلم بقصور العقل الإنساني وضيق الحدود التي تحيق به في كل عملياته، ومع أن سلسلة الحجج الموصلة إليها منطقية إلى حد بعيد فلابدَّ أن يقوم ههنا ظنٌّ، هذا إن لم يقم يقين بقيد مطلق بأنها إذ تحملنا إلى مثل هذه الإستنتاجات العجيبة والنائية عن الحياة العامة والتجربة، فقد حملتنا إلى أبعد مما تدركه ملكاتنا.... لا حق لنا في أن نثق في مناهجنا التقليدية في الإحتجاج، أو أن نظنَّ أن لتمثيلاتنا المعتادة ولا لاحتمالاتنا المألوفة أي نفوذ إن حبالنا لقصيرة عن أن تمليه من مثل هذه الآبار السحيقة.

... لا يبدو أن في الطبيعة حال واحدة من حالات الإرتباط التي يمكننا تصورها فكل الأحداث تبدو سائبة منفصلة حدث يتبع حدث، ولكننا لا نستطيع أن نبصر أي ربط بينها، تبدو الأحداث مقترنة ولكنها لا تبدو أبدا مترابطة، ولما كان يتعذر علينا أن تكون لنا أي فكرة عن أي شيء لم يظهر أبدا لحواسنا الخارجية أو لإحساسنا الداخلي، فإنه يبدو أن الإستنتاج الضروري من ذلك هو أننا لا نملك أي فكرة للإرتباط أو لقوة التأثير على الإطلاق، وان هذه

الألفاظ متى استعملت كانت بلا مدلول أصلا.

يبدو أن فكرة الإرتباط الضروري في الأحداث تنشأ من حصول عدد من الحالات المتشاكلة للاقتران المنتظم لتلك الأحداث، ولكن تلك الفكرة لا يمكن أن توعز بها أي حالة مفردة من تلك الحالات مهما قلبناها وسلطنا عليها الأضواء، مع ذلك فليس ثمة عدة من الحالات ما تختلف به حالة حالة من الحالات المفردة التي نفترض ضمنا أنها متشاكلة تمام التشاكل، ما عدا أنه بعد تكرر حالات مشاكلة، فإنّ العادة تحمل الذهن أن يتوقع حال ظهور حدث مقارنه، وأَنْ يعتقد أنّ هذا المقارن سيوجد.

إن هذا الارتباط الذي نشعر به إذن في الذهن، وهذا الإنتقال المعتاد الذي للمخيلة من موضوع إلى مقارنه المعتاد هو الإحساس، أو الإنطباع الذي تكون منه فكرة التأثير، أو الإرتباط الضروري، ليس في الأمر أبعد من هذا».

هذا أهم ما ذكره فيما يتعلق بقاعدة العلية، ومدى قيمة مدركات العقل، وقيمة ما يستفاد من التجربة، وأيهما الحاكم على الآخر، وسندرسها بالتفصيل، ولكن بعد أن ننقل ما ذكره حول الشك والريبة وقيمة المعرفة بشكل عام.

«ثمة نوع آخر من الريبة المعتدلة، قد يكون مفيدا للإنسانية وقد يكون في النتيجة الطبيعية للشكوك والوسوسات البيرونية، ألا وهو حدود تحقيقاتنا بحدود موضوعات تكون هي الأوفق للقدرات الضيقة التي للذهن الإنساني.

إن الخيال الإنساني لذو شأن رفيع تراه يستملح كل غريب وعجيب، وتراه يتصرف بلا رقيب إلى أبعد أنحاء المكان والزمان؛ مستبعدا من الموضوعات ما قربته من العادة حتى صيرته له مألوفا، أما الحكم الصائب فيتبع طريقة مناقضة؛ إذ يحبس نفسه داخل حدود الحياة العامة، وحدود ما يقع من الأمور تحت الممارسة والتجربة اليومِيَّتَيْن، مستبعدا كل بحث قصي سحيق، تاركا رفيع

الأغراض؛ لتنميق الشعراء والخطباء أو لصنعة القساوسة والسياسيين وليس أعظم فائدة للبلوغ إلى مثل هذا القرار الشافي من الإقتناع اقتناعا بقوة الشك البيروني، وباستحالة تعويلنا على أي شيء للتخلص منه سوى القدرة الهائلة للغريزة، للطبيعة، ومع ذلك سيواصل أولئك الذين تستميلهم الفلسفة بحوثهم؛ لأنهم يعتبرون أنه بالإضافة إلى الإلتذاذ المباشر الذي يصاحب مثل هذا المشغل فإن القرارات الفلسفية ليست إلا تفكرات الحياة العامة، وقد تمت صياغتها منهجيا وتم إصلاحها، ولكنهم لن تستهويهم أبدا أن يذهبوا إلى ما وراء الحياة العامة ما داموا يأخذون بعين الإعتبار نقصان الملكات التي يستعملونها، وضيق مداها وعدم دقة عملياتها، فيتعذر علينا أن نقدم تعليلا مقنعا نفسر به أن حجرا سيسقط أو أن النار ستشتعل، هل يمكننا أبدا أن نقنع أنفسنا بأي تقرير قد تقرره يتصل بأصل العوالم وحال الطبيعة منذ الأزل وإلى الأبد».

وبعد كل هذا وفي آخر كتابه يعين **دايفيد هيوم** على نفسه، ويضع نفسه بين فكي قاعدة امتناع التناقض فيقول:

«يبدو لي أن الموضوعات الوحيدة للعلوم المجردة أو لعلوم البرهان هي الكم والعدد، وأن كل محاولات توسيع هذا الضرب من الأكمل من المعرفة إلى ما وراء هذه الحدود إنما هي محض سفسطة وإيهام.

إن كل بحوث الناس الأخرى فلا تهم غير وقائع الأحداث والوجود العيني، ومن البديهي أن هذه قاصرة عن البرهان، فكل ما يكون يجوز له ألا يكون، وليس ثمة سلب لواقعة يؤدي إلى تناقض، ففكرة عدم الوجود العيني لأي موجود من الموجودات هي بلا استثناء على قدر من الوضوح والتميز اللذين في فكرة وجوده، والقضية التي تقرر له عدم الوجود وإن كانت خاطئة لا تقل متصورية ومعقولية عن تلك التي تقرر له الوجود.

أما مع العلوم على الحقيقة فالحال يختلف، فكل قضية لا تكون صحيحة فهي بالتالي قضية مدخولة غير معقولة، فأن يكون الجذر التكعيبي لـ ٦٤ مساويا لنصف ١٠ فهذه قضية كاذبة ولا يمكن أبدا تصورها بتميّز، أما أن قيصر أو أن الملك جبرائيل أو أن أياً من الموجودات لم يكن موجودا أبدا فقد يكون ذلك قضية كاذبة، وهي مع ذلك متصورة تمام التصور لا تقتضي تناقضا.

فالوجود العيني الذي لأي موجود من الموجودات لا يمكنه إذاً أن يقام عليه الدليل إلا بحجج من سببه أو من مفعوله، وهذه الحجج تقوم بالكلية على التجربة، فإذا ما تعقلنا قبليا جاز أن يظهر أي شيء قادرا على أن ينشئ أي شيئ فقد يطفئ سقوط الحصاة على حد علمنا نور الشمس، أو قد يمكّن التمني صاحبه من ادارة الكواكب في مساراتها، إن التجربة هي وحدها التي تعلمنا طبيعة السبب والمفعول وحدودهما، وتقدرنا على استنتاج الوجود العيني لموضوع ما من الوجود العيني الذي لغيره.

وبحسب هذه الفلسفة فإن تلك القاعدة العامة التي جاءت بها الفلسفة القديمة لا شيء يصدر عن لا شيء، والتي منعت خلق المادة تكف عن تكون قاعدة عامة، إن إرادة الوجود الأسمى لا تستطيع هي وحدها أن تخلق المادة، بل يستطيعه أي سبب آخر يقدر على تعيينه أشد الخيالات».

وأخيرا يختم **هيوم** كتابه بفقرة يعتبرها نتيجة لاستفكاراته فيقول:

«فإذا ما تأبطنا هذه المبادئ وتقحمنا المكتبات فأي الرزايا نحن منزلوها بها؟ سنسأل إذا ما أمسكنا بأي مجلد من مجلداتها في الألهيات أو فيما ورائيات المدرسة مثلا: هل في ذلك أي استدلال مجرد حول الكم أو العدد؟ كلا هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريبي حول الوقائع والوجود العيني؟

كلا ألا ألق به إذاً إلى ضرام النار فليس يكون فيه إلا سفسطة ووهم».

◈ الجواب على هيوم

وبعد هذا العرض الطويل لكلام **دايفيد هيوم** آن أوان أن نمسك دبوس اليقين ونثقب عجلات سير تهريجه المتنقل؛ عله ينحسر حييا إن كان للحياء إلى نفسه طريق.

وأول ما ينبغي قوله للمستر دايفيد إذا كانت أي قضية تعبر عن قانون العلية وأي فكرة للإرتباط أو لقدرة التأثير هي ألفاظ بلا معنى أصلا، فهل يمكن أن يخبرنا ما الذي دعاه جاهدا إلى محاولة تبرير التوقع والبناء التلقائي الحاصل عند بني الإنسان في حياتهم العامة لتتابع الوقائع وترتب حدوث الأشياء على غيرها؟ فإذا لم يكن للعلية معنى فلماذا حاولت تعليل بناء الذهن على الاقتران الدائم بالعادة؟ ولماذا اخترت العادة بالذات؟ ولماذا عبرت عنه بأنه مبدأ من مبادئ الطبيعة الإنسانية يقر الكل بفاعليته؟ وإن لم يكن السبب الأقصى، كيف تنفي الفاعلية بين عناصر الطبيعة ثم تبحث عما هو فاعل للبناء الذهني على الإقتران؟!! ثم تعتبر أن العادة هي ذلك الفاعل، وأن فاعليتها ترجع لكونها من مبادئ الطبيعة الإنسانية!!!

إنَّ كلَّ محاولاتك للظهور بمظهر المشكك بمبدأ العلية قد هدمتها أنت بأناملك المرتجفة، بأن سعيت في قسط وفير من كتابك لتعليل البناء الذهني على الإقتران، تبعا لطبيعة الإنسان وطبيعة التكرار والتتابع فاخترت، وتطبيقا لقاعدتي العلية والسنخية، ولكن بسذاجة أن العلة والمبدأ لذلك هو العادة، والحال أنه وطبقا لما تتوخاه فلا فرق بين أن يكون التكرار والعادة منشأً لذلك وبين أن تكون زقزقة العصافير هي الفاعلة، كما أن خلق المادة على حد

تعبيرك يمكن أن يكون فاعله أي سبب آخر يقدر على تعيينه أشد الخيالات.

ثم ألم تقل أنّ ما يلزم منه تناقض فهو كاذب جزما؟ وبالتالي مناط الحكم بكذب أي قضية وعدم معقولية تصورها هو استلزامها للتناقض، ولكن رغم كثرة الثرثرة التي أتحفتنا بها لم يكن جوابك عن دعوى العلية إلا عدم الفهم وعدم القدرة على الإثبات، فكيف رتبت على ذلك أنها وهم وسفسطة، وأن الألفاظ المستعملة للتعبير عنها لا معنى لها، بل على أقل التقادير كان يلزمك التوقف لا التشنيع، ولكن كيف وأنى لك ذلك؟ فإنما يتوقف طالب الحقيقة عند العجز!

أضف أنك إذا كنت لا ترى أي اعتقاد بأي قضية قبلية على التجربة فمن أين عثرت على مبدأ امتناع التناقض؟ وأنى للتجربة أن تفيدك إياه؟ وإن أفادتكه فكيف استطعت البناء على العمومية فيه؟ وإذا لم تبنِ على العمومية كانت كل العلوم على حد سواء ليس بحقيقية، حتى ما مثلت به وهو استحالة كون الجذر التربيعي ل ٦٤ مساويا لنصف الـ ١٠، بل ستكون ممكنة، ولن يكون هناك شيء إلا وهو ممكن فيه كلا طرفي الثبوت والإنتفاء وغير ممكن معا، ولكنك لو بنيت على ذلك لما أمكنك أن تمسك بقلمك وتخط كتابك، بل كان عليك أن تعيش بصمت.

ولكن إليك مني هدية تذيب بحرارتها جليد فطرتك؛ لتبرز صحراء قاحلة وأمواجا عاتية تسوي شاطئ خيالك «ذو الشأن الرفيع» أملسَ فلا قلاع من الرمل تأويك.

أليس مناط ضرورية الصدق لقضية استلزام عدمها للتناقض؟ ومناط

كذب أي قضية استلزام ثبوتها للتناقض؟ فهي غير قابلة للتصور، فإذا كان الشيء أيّ شيء يمكن ألا يوجد ولا يكون لأن ذاته ليست غنية بالمطلق يجوز عليه العدم كيف صح أن يوجد إذا لم يكن هناك ما أفاد ذاته وصحح وصفه بالوجود؟ فهل هذا إلا قول بأنه غني وليس بغني معا، وأنه مفتقر وليس بمفتقر معا، وأنه ممكن وواجب وجوده معا، ولكي أكون متلطفا بك، ولا أثقل على ذهنك المتوقد، أقول وبطريقة أخرى إن أي شيء لم يكن **(وهذا مشاهد لك بالتجربة متواترا)**، ثم كان فقبل كونه لاشيء وليس هناك ما يقال له هو، فإذا لم يكن هناك شيء منه استفاد ذاته وصار بالفعل لما أمكن أن يكون ويوجد، فإذا ما صار كائنا لابدَّ أن يكون كونه وصيرورته هو بالفعل مستندا إلى غيره، وإلا فإما كونه من ذاته ونفس ذاته تقتضي فعليته، وما كان كذلك لا يجوز عليه العدم؛ لأن ذاته هي هي، فمسبوقيته بالعدم أو ملحوقيته به أو إمكانه فيه يعني أن وجوده وصيرورته بالفعل ليس لذاته، فيلزم إما أن يكون هو وليس هو معا، وإما أن وجوده وفعليته لذاته وليست لذاته معا، وكلاهما تناقض ممتنع.

وعليه فكون الشيء عن لا شيء مستلزماً للتناقض، وإذا بطل ثبت نقيضه، وهو أنَّ كلَّ شيء سبقه أو لحقه أو أمكن له في نفسه العدم فهو محتاج إلى غيره؛ كي يفيد ذاته ويصير بالفعل، فإنكار العلية موقع في التناقض.

ولأن المعلول لا ذات له قبل تأثير العلة له، وذات كل شيء خصوصياته التي تأتلفها تلك الذات فلا محالة تكون ذات المعلول بخصوصياته تابعة لما كان له دخل في صيرورته هو، أي ذاتا هي بالفعل بالقياس إلى ما يقتضيها ويؤثرها، ولا يمكن خروج خصوصيات ذات المعلول عما تصحح

خصوصيات ما له دخل في تأثيرها صدورها، كما لا يمكن خلو ذاته عنه، وإلا لزم خلف عليتها لذات المعلول، وخلف معلوليتها للعلة وهو تناقض محال، وهذا ما يعبر عنه بقاعدة السنخية بين العلة والمعلول.

ومن هنا متى ما علمت العلة بخصوصياتها علم ما تقتضيه بالضرورة، أي المعلول بخصوصياته، وقد فصلنا الكلام في الباب الأول.

ومن هنا يتضح الخلط الذي قام به **هيوم** بين القاعدتين فإن قاعدة العلية تقتضي أصل الإرتباط، ولا يضرُّ الجهل في خصوصية العلة العلم بوجودها، أما القاعدة الثانية فتقتضي تحديد نحو الإرتباط، وتبعية خصوصيات المعلول لما تصحح خصوصيات ذات العلة تأثيرها، فمتى ما علمت خصوصيات ذات العلة علمت بالضرورة خصوصيات ذات المعلول، ومتى ما علمت خصوصيات المعلول أمكن أن تعلم خصوصيات العلة بالتحليل، طبقا للقواعد التي سطرناها في الباب الأول، وسيجيئ التعرض لها بنحو أشد خصوصية.

وبالتالي تنجلي قبلية قواعد التناقض والعلية والسنخية، وكذلك قاعدة القابلية على ما فصلناه في الباب الأول، وليس شيء من ذلك بمستفاد من التجربة والحس، بل لا يمكن البناء على أي منهما ما لم يترتبا في طول البناء على هذه القواعد القبلية، كما تلي وسيُتلَى عليك وعلى جمهورك.

أما النزاع بأنها موجودة في العقل والفطرة بالفعل، أو أنَّ النفس صفحة بيضاء تمدها الحواس بالمدركات، ومن تحليلها تستقي مدركاتها فهو نزاع مفتعل، ناتج من مقاربة المسألة بنحو خيالي، وكأنَّ النفس وعاء أو لوح كتابة،

مضافا إلى أن نسبة القول الأول إلى ديكارت لا يخلو من التعسف وسوء التفسير كما حصل في تفسير عبارته المشهورة التي حملت على ما لا يريده ديكارت ونظرة قصيرة إلى كتابه التأملات في الفلسفة الأولى تظهر ذلك بما لا يدع مجالاً للشك.

والنتيجة أن العقل مستعد في نفسه للإدراك، وحيث إنَّها قواعد بينة بنفسها كقاعدة التناقض، أو مترتبة عليها بلا واسطة فإن الإنسان يدركها بمحض فعلية هذا الإستعداد في عقله الذي قد يتأثر بموانع دخيلة في أصل تكوينه، أو عارضة فيما بعد تكونه، وحيث إنَّ الإنسان كائن حساس في عرض كونه مفكرا، فمصاحبة فعلية الإدراك لها للممارسة الحسية يكون ضروريا، ومتى ما عرضت الغفلة عن شيء منها لمانع نفسي أو شبهة مستقرة كانت الممارسة الحسية سبيلا للتنبيه ورفع الغفلة؛ وذلك لأنَّ تلك القواعد لا تقبل التخلف، وفي حضنها يتكون أي عالم يفرض، وكل كلام يفرض فيه تخلفها فهو مجرد ألفاظ لا معنى لها بما هي مفروضة الحكاية عن ذلك المتخلف عنها، وإن كانت كألفاظ مفردة لها معانيه التي بإزائها وضعا.

◈ تأثير هيوم بلاحقيه

ثم إنَّ **هيوم** قد رتب على إنكاره للعلية انتفاء ما يلزم الإعتقاد باستمرار الحوادث المعتادة في المستقبل على ما اعتيد عليه، وبالتالي وضع إسفينه الأول والأخير في المعرفة الطبيعية المبنية على الإستقراء والتجربة في حضن العقل، ولذلك انبرى كل من تأخر عنه لمحاولة تبرير الإعتقاد بالإستمرار والبناء على الإستقراء ومنشأ اليقين، ولكن لما كان السائد أن الإعتقاد بالعلية اعتقاد قبلي ولا معرفة قبلية على الحس فإذاً لم يكن أمامهم إلا الإكتفاء

بالبناء القهري على اليقين دون القدرة على تبريره، أو الإقرار باحتمالية العلم أو البناء على قبلية العلية دون القدرة على تقديم الموجب لقبليتها بارجاعها إلى مبدأ امتناع التناقض.

ولكن حتى تبني فكرة احتمالية العلم كانت بحاجة إلى التبرير؛ لأنَّ الحوادث إذا كانت خالية عن أي ارتباط فليست الحادثة إلا واقعة جزئية تعبر عن نفسها، ولا موجب للتعميم ولو احتمالا إلى غيرها، فطالما أنَّ التتابع خالٍ من الإرتباط العلي، وبالتالي رجع التوقع للإستمرار إلى محض العادة، والعادة لا تصلح مبررا علميا لتفسير الواقع، فإما أن يصير العلم لاأدريا فينهدم صرح العلم، وإما أن يعثر على مبرر الإحتمال إن لم يكن مجال لليقين.

ولذلك تم إدخال النظرية البايزية نسبة إلى توماس بايز في القرن الثامن عشر، والذي أسس قواعد رياضية في حساب الإحتمالات، وأول من أدخلها واستعملها هو ريتشارد برايس تبعا لتأثره بالإشكالات التي أثارها **هيوم**، فاستعان بها لجمع النسب الرياضية في كل واقعة بالقياس إلى ما يمكن أن يرجع إليه الأثر، بحيث إنه آخى بين ازدياد القيمة الحسابية لإمكان تكرر نفس الأثر مستقبلا، أو رجوع الأثر إلى شيء بعينه، وبين التوقع الذهني لكونه هوالمتكرر أو المرجع في التأثير[1].

وإدخال هذه القواعد في تبرير عملية الإستقراء وإن لم يكن محل اجماع بين الباحثين في ما يسمى بفلسفة العلم إلا أنَّ ما يهمنا هو بيان أن هذه المحاولة لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون البناء القبلي على العلية؛ إذ الحساب الرياضي بمعزل عنها يبقى في حدود العملية الحسابية المتأثرة بسعة وضيق

(١). يراجع كتاب فلسفة العلم في القرن العشرين لجونالد ديلز حين الكلام على حساب الإحتمالات.

الأطراف المردد رجوع الأثر إليها، وازدياد نسبة أحد الإطراف تابع لضيق دائرة الأطراف التي قام الحساب بالقياس إليها، وهذا كله محض عملية كمية لا ارتباط لها بالواقع، وليست من حيث الواقع، ولذلك كانت محلا للأخذ والرد والتبديل بالنحو الذي يجعلها تتناسب مع غرض الإستقراء.

ولم أجد ـفيما استطلعت من أقوال الباحثين ـ من يشير إلى حقيقة المشكلة سوى ما ذكره الفيزيائي والرياضي الكبير **هنري بوانكاريه** في كتابه الفرضية والعلم، حيث قال في آخر الفصل الحادي عشر المخصص للحديث على حساب الإحتمالات:

«ومهما يكن من أمر فإنه يبدو أن بعض الجوانب قد اتضحت، منها أن مباشرة أي ضرب من ضروب حساب الإحتمالات توجب ـليكون لذلك الحساب معنى أصلاـ التسليم بفرضية أو اصطلاح يؤخذ منطلقا، ويلتئم باستمرار على درجة من درجات التحكمية، وليس من هاد لنا في اختيار ذلك الإصطلاح إلا مبدأ العلة الكافية».

ورغم إدراكه لذلك ـوهو أمر يسجل له بامتياز، مع أنني لم أجد من تعرض إليه فيما وقع تحت يدي من كتب فلسفة العلم، حتى كتاب جونالد ديلز الذي تعرض **لبوانكاريه** في الحديث عن نزعته الإصطلاحية إلا أنه لم يأتِ على ذكر لقوله هذا، رغم القسط الوفير الذي تكلم فيه عن حساب الإحتمالاتـ إلا أنه يقول بعد قوله السابق مباشرة:

«ومما يدعو للأسف أن ذلك المبدأ شديد الضبابية، كثير التمطط، وقد كنا رأينا كيف أخذ التحليل السريع الذي كنا بصدده عديد الأشكال المتنوعة، والشكل الذي ألفيناه عليه في أغلب الأحيان إنما كان شكل الإعتقاد في

الإتصال، وهو اعتقاد يستعصي على التبرير بتوسط الإستدلال الضروري، ولكن العلم يصبح ـ من دون ذلك المبدأ ـ أمرا محالا».

لن أزيد شيئا على قول **بوانكاريه** الذي يعد بحق صفعة قوية على وجه مستفكري فلسفة العلم سوى أن قدرة صاحبنا **بوانكاريه** الكبيرة في الفيزياء والرياضيات لم تسعفه في إيجاد المرجعية الضرورية لمبدأ العلة الكافية، رغم إقراره بأن العلم بدون هذا المبدأ يصبح محالا.

وما تقدم يغنينا عن الخوض في المسألة بتفصيل أكثر، خصوصا وأنّا قد فصلنا القول في الباب الأول.

وأما ما لجأ إليه كارل بوبر فيما بعد من دعواه ابتكار منهج التكذيب فلا يعدو كونه مجرد اصطلاح جديدٍ على ما يقوم به المجرب فعلا في البحوث العلمية، لإثبات أصل الإرتباط العلي بين الموضوع والأثر المجرب في مختلف الأحوال والظروف المحتمل دخالتها في التأثير، دون ذات الموضوع، أو لتفسير العلة بخصوصياتها التي تكون وراء الإرتباط، أو العلاقة المعلومة بين الموضوعات، إلا أن ما قام به بوبر هو تسليمه بإشكالات **هيوم** واعترافه بانعدام ما يسمى بموجب اليقين، وإنما قيمة كل قضية تجربية أو غير تجربية هو صمودها أمام محاولات التكذيب كما يشتهي أن يسميها، أي الإختبارات لاستكشاف أصل الإرتباط أو نحو الإرتباط أو منشأه بخصوصياته.

ورغم المحاولات التي قام بها كل من لايبنتس وفولف لإرساء قواعد المنهج العقلي ـ خصوصا الأخير الذي عد تهكما أعظم الدجماطيقيين، حيث حاول منهجة العلوم ووضع العقل في مقامه، وأدرك القيمة العظمى التي ينطوي عليها قانون امتناع التناقض ـ فسلكا مسلكا قويما إلى حد كبير،

إلا أنَّ بيانهما لقاعدة العلة لم يكن قاطعا للجدل، بل إن اعتمادهما على امتناع التسلسل للوصول إلى علة العلل وهو الله تعالى، وجعله هو الضامن لعلية باقي العلل والمنشأ للإرتباط بينها، جعلهما عرضة لسهام ايمانويل **كانط** في كتابه نقض العقل المحض، الذي حاول فيه تأسيس علم باحث عن مبادئ الفكر والفهم البشري؛ توصلا لتحصيل المبادئ العقلية القبلية لأي حكم تأليفي بعدي مدعيا نسخ كل المحاولات التي تقدمت عليه، وتأسيسه للمبادئ التي يحتاج إليها كل تفكر في أي علم.

◈ محاولة كانط

ومما حاول **كانط** القيام به بيان قبلية مبدأ العلة الكافية، وكونه شرطا لإمكان أي تجربة، محاولا في ذلك أن ينال شرف الخروج من خندق اللأدرية **الهيومية**، ونحن ـلبيان حقيقة ما قام به هذا الرجل لينزلق إلى المقام الذي يناسبه بعد أن رفعه المغالون إلى حد تسميته زورا بأرسطو العصر الحديثـ سنعمد لأقواله ونعرضها مع التعليق للإيضاح ضمن العرض، ثم نتفرغ لمحاكمته وتقويم التواءاته.

قال[1] في كتابه نقض العقل المحض في تمثيلات التجربة التمثيل الثاني:

«.... إن متنوع الظاهرات يتولد دائما على التوالي في الذهن، فلو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها لما كان بإمكان أحد أن يتبين في تتالي تصورات متنوعها كيف هو مربوط في الموضوع، ذلك أنه لا عمل لنا إلا مع تصوراتنا، أما

---

(١) ينبغي الإلتفات إلى أنَّ المفردات التي استعملها المترجم والنحت الإصطلاحي الذي مارسه وإن أدى إلى تعقيد النص لأول وهلة، ولكن كثيرا منها لا يخرج عن مدلول الإصطلاحات المتداولة، وإن روّج المترجم لمبررات عدوله عنها بما لا يغني ولا يسمن، كما في استعماله لمصطلح الأفهوم أو الفاهمة أو الإزكان او التفكر أو الظاهرات أو الإمبيري أو الإوتماء أو الســتام وغير ذلك مما ذكره في مقدمة الترجمة، أو في المقال المخصص حول هذا الموضوع فليس في المسألة كثير جدة.

كيف يمكن أن تكون الأشياء في ذاتها بصرف النظر عن التصورات التي تؤثر علينا فأمر يخرج كليا عن فلك معرفتنا، وحيث إن الظاهرات هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعطى لنا في المعرفة، مع أنها ليست الأشياء في ذاتها، فإنه ينبغي أن أظهر أي ربط في الزمان يناسب المتنوع القائم في الظاهرات نفسها، في حين يتتالى تصوره أبدا في الإزكان[1] فإزكان متنوع ظاهرة بيت قائم أمامي مثلا هو إزكان متتالٍ، فإذا طرحنا السؤال هل متنوع الظاهرة هذا البيت نفسه هو أيضا متتال في ذاته؟ فإن أحداً لن يقبل ذلك التأكيد، لكن ما أن أرفع أفاهيمي عن موضوع إلى دلالتها الترسندالية حتى لا يعود البيت شيئا في ذاته، بل مجرد ظاهرة أي تصورٌ موضوعه الترسندالي مجهول، فماذا أفهم إذن بالسؤال كيف يمكن للمتنوع في الظاهرة نفسها مع أنها لا شيء في ذاتها أن يكون مربوطا؟ هنا يحسب ما يوجد في الإزكان المتتالي بمثابة تصور، وتحسب الظاهرة المعطاة لي مع أنها ليست سوى جملة من هذه التصورات، بمثابة موضوع لهذه يجب ان يتوافق مع أفهومي الذي أستمده من تصورات الإزكان.... إن الظاهرة في علاقتها بتصورات الإزكان لا يمكن أن تتصور بمثابة شيئها المميز، إلا إذا كانت تخضع لقاعدة تميزها من أي إزكان آخر وتجعل نمطا من ربط الموضوع ضروريا».

أول شيء يضعه **كانط** أن تصوراتنا عن الأشياء متتالية، والتتالي وصف للتصورات وليس للأشياء، إذ التصورات هي غاية ما نملكه من إدراك، أما علاقته بالأشياء فمجهولة، ولا يمكن التعدي من التتالي الذي نعاينه في تصوراتنا إلى أن الأشياء في ذاتها متتالية؛ فإنه شيء فوق طاقتنا.

ثم يضع أمرا ثانيا؛ إذ بما أن هذه التصورات ليست أمورا في ذاتها، بل محض

(١) الإزكان من أزكن الشيء أي ظن فيه ظناً فأصاب، ومراد المترجم منه هنا معنى القبض والإدراك المباشر.

تصورات تحصل بتوسط الحساسية مع ما هو خارجنا فلا يمكن أن يقع السؤال عن منشأ تتاليها في نفسها، بل لابدَّ أن يكون تتاليها محكوما بطبيعة الفهم والإدراك لها، وذلك بأن يكون إدراكها محكوما بقاعدة تقتضي تتاليها.

ثم يقول بعد ذلك:

«نصل الآن إلى مشكلتنا؛ فأن يحدث أمر أعني أن يطرأ طارئ، أو تحصل حالة لم تكن سابقا هذا ما لا يمكن أن يدرك أمبيريا، حيث لا ظاهرة تتضمن مسبقا هذه الحالة في ذاتها؛ لأنَّ تحققا يتلي زمنا فارغا، ومن ثَمَّ لأنَّ نشوءً لا تسبقه أي حالة من حالات الأشياء لا يمكن أن يُزكن مثلما إن الزمن الفارغ نفسه لا يُزكن، فكل الإزكان لحادثة هو إذن إدراك يتلي آخر، لكن بما أنَّ الأمور في كلِّ تأليف للإزكان تجري ـ كما بينت أعلاه بالنسبة لظاهرة البيت ـ فإنَّ الإزكان لا يتميز بعد ذلك عن سواه، لكن ألاحظ أنني لو في ظاهرة تتضمن حادثة أسميت (أ) الحالة السابقة للإدراك و(ب) الحالة التالية فإن (ب) لا يمكن إلا أن تتلي (أ) في الإزكان وإدراك (أ) لا يمكن أن يتلي (ب)، بل يسبقه وحسب... فنسق توالي الإدراكات في الإزكان هو إذن متعين، والإزكان مربوط به، ففي مثال البيت السابق كان يمكن لإدراكاتي أن تبدأ من القبة لتنتهي إلى الأرض، وكان يمكن أيضا أن أجعلها تنطلق من أسفل وتنتهي في أعلى، وكذلك أن أزكن من اليمين أو من اليسار متنوع الحدس الإمبيري، ففي سياق هذه الإدراكات لم يكن ثمة من نسق معين يرغمني على أن أبدأ الإزكان من جهة دون أخرى؛ لأربط المتنوع أمبيريا، ولكن هذه القاعدة توجد دائما في إدراك ما يحصل، وما يجعل نسق الإدراكات المتوالية في إزكان هذه الظاهرة ضروريا».

«يجب إذن في هذه الحالة التي تشغلنا أن أشتق التتالي الذاتي للإزكان من

التوالي الموضوعي للظاهرات، وإلا لن يتعين الأول البتة، ولن يميز أي ظاهرة من أخرى، فالأول وحده لا يثبت شيئا بصدد ربط المتنوع في الموضوع؛ لأنه اعتباطي تماما، أما الثاني فيقوم نسق متنوع الظاهرة الذي يجعل إزكان شيء يحصل يتلو إزكان شيء آخر تقدم؛ تبعا للقاعدة، وذلك وحده يخولني أن أقول عن الظاهرة نفسها لا عن إزكاني وحسب: إنه يجب أن نعثر فيه على توال بمعنى أنه ليس بوسعي الإزكان إلا وفق ذلك التوالي بالضبط».

«وفق قاعدة كهذه يجب أن يتضمن ـ ما يتقدم بعامة على حادثة ما ـ الشرط الذي بموجبه تتليه هذه الحادثة أبدا وبالضرورة، وعلى العكس لا يمكنني الرجوع القهقرى لأنطلق من الحادثة وأعين بالإزكان ما تقدم، ذلك أنه ليس ثمة ظاهرة تتقهقر من الزمن التالي إلى الزمن المتقدم، وهي مع ذلك صلة بزمن متقدم، وعلى العكس ثمة تقدم بالضرورة من زمن معطى إلى الزمن التالي المتعين، ولأن ثمة شيء يتلي فإنه يجب ان أقيم الصلة بينه وبين شيء آخر بعامة يتقدمه فيتليه بموجب قاعدة أي بالضرورة، بحيث تشير الحادثة المشروطة بالتأكيد إلى شرط ما إنما شرط يعين الحادثة.... أجعل دائما إذن تأليفي الذاتي في الإزكان موضوعيا بالنظر إلى قاعدة بموجبها تتعين الظاهرات في تواليها، أعني في كيفية حصولها من خلال الحالة المتقدمة، وبهذا الإفتراض وحده إنما تكون تجربة ما يحصل نفسها ممكنة».

«.... لا غنى لأي تجربة، بل لإمكان أي تجربة عن الفاهمة، فأول ما تقوم به الفاهمة هو جعل لا تصور الموضوعات واضحا، بل تصور موضوع بعامة ممكنا، وهي تقوم بذلك من جراء كونها تنقل نسق الزمان إلى الظاهرات، ووجودها بأن تعين قبليا لكل ظاهرة منها بوصفها نتيجة بالنظر إلى الظاهرات المتقدمة موقعا معينا في الزمان من دونه، لا تكون متفقة في الزمان نفسه الذي يعين قبليا لكل جزء من أجزائه موقع، ولكن تعيين الموقع هذا لا يمكن

أن يشتق من علاقة الظاهرات بالزمان المطلق؛ لأنه ليس موضوع إدراك، بل على العكس يجب على الظاهرات أن تعين مواقع بعضها البعض في الزمان نفسه، وتجعل هذه المواقع ضرورية في نسق الزمان؛ أعني أن ما يتلي أو يحصل يجب أن يتلى وفقا لقاعدة عامة ما هو متضمن في الحالة المتقدمة، وبناء عليه يكون لدينا سلسلة من الظاهرات تولد وتوجب بواسطة الفاهمة في سلسلة الإدراكات الممكنة النسق نفسه والتسلسل المتصل اللذين نعثر عليهما قبليا في صورة الحدس الباطن صورة الزمان، حيث يجب أن يكون لكل الإدراكات موقعها».

ويضع **كانط** في هذه النصوص **أمرين**:

الأول أنه بدون تطبيق الفاهمة للقبلية القاضية بارتباط المتواليات ضروريا، فإن التتالي بين الظاهرات سوف يكون عشوائيا، بحيث يمكن أن أبدأ من أيِّ طرف منها للوصول إلى الآخر.

الثاني الزمان أفهوم قبلي وليس تجريبي، فهو النسق الذي من خلاله تدرك الظاهرات إمبيريا، وذلك بتطبيق النسق الزماني على التوالي في الظاهرات، بحيث تكتسب التصورات تتاليها الضروري وفقا لنسق الزمان الذي يقضي بتتابع الآنات بنحو متصل يمتنع معه بحسب طبيعة النسق الزماني أن ينعكس التوالي بين المبدأ والمنتهى المفروضين، وبالتالي كما أن الزمان يفرض كل آن هو متقدم على غيره الذي يتلوه بالضرورة، وهو يتلو ما يتقدم عليه كذلك دون أن يمكن عكس التتالي فكذلك يكون بالضرورة ما يدرك من التصورات خاضعا لما هو من شؤون الفاهمة قبليا، أي الزمان بحيث طالما أن التجربة هي إدراك للظاهرات إمبيريا فإن قابلية تلك التجربة للتحقق، أي أن تدرك

يتوقف على كونها على طبق قوانين الفاهمة القبلية أي نسق الزمان، وبالتالي يكون التوالي بين الظاهرات ضروريا لضرورية النسق الزماني الذي تتقولب فيه الظاهرات في الإدراك؛ كتجربة بحيث يكون خضوع الإدراك لذلك النسق مناطا لإمكان التجربة.

ثم يقول بعد أن ينبه أن العرض المتقدم يفترض تقدم السبب على المسبب بالزمان، أي أن يكون التوالي زمانيا، والحال أن الأسباب تصاحب مسبباتها، فينبه بأن تلك المصاحبة تدريجية بالتالي أجزاء السبب بتاليها يتتالى المسبب، وهذا التتالي هو بالضرورة تتال في الزمان مهما تضاءل حتى الإضمحلال **ولذلك يقول:**

«.... السبب لا يمكن أن يولد كل مسببه في لحظة واحدة، لكن في اللحظة التي يبدأ فيها المسبب بالحدوث يكون متزامنا أبدا مع سببية سببه؛ إذ لو توقف هذا لحظة من قبل لما أمكن لذاك أن يحدث، ويجب الإنتباه إلى أننا ننظر إلى نسق الزمان وليس إلى جريانه، فلاعلاقة تبقى وإن لم يجر الزمان، والزمن الفاصل بين سببية السبب ومسببه المباشر يمكن أن يتضاءل حتى الاضمحلال، فيكونان معا بالتتالي، ولكن علاقة الواحد تبقى بالآخر دوما مع ذلك قابلة للتعين زمنيا.... فإن السبب سيكون هو والمسبب معا، لكني أميز الواحد عن الآخر مع ذلك من خلال العلاقة الزمنية لاقترانهما الدينامي.... وعليه فإن التوالي الزمني هو المعيار الإمبيري الوحيد للمسبب بالنسبة إلى سببية السبب المتقدمة».

وبذلك يؤكد **كانط** على أن السببية التي للسبب ليست إلا ضرورية أن يتلو المتأخر في الزمان ما تقدمه فيه، أي أن الإدراك للظاهرات كتجربة ينسج في الفاهمة المتقوم إدراكها بالنسق الزماني الذي هو قبلي فيها بحيث يمتنع

فرض أي إدراك هو تجربة إلا خاضعا لنسق الزمان، وبالتالي لعلاقة التتالي الضروري غير القابل للإنعكاس، وهو مبدأ العلة الكافية وسببية المتقدم للمتأخر ومسببية المتأخر عن المتقدم.

ثم يقول في مقام تقييمه لما قدمه من دليل على مبدأ العلية:

«سيلاحظ من يريد الرجوع إلى دليلنا على مبدأ السببية أننا لم نستطع التدليل عليه إلا بالنسبة إلى أشياء التجربة الممكنة: «كل ما يحصل (كل حادث) يفترض سببا»، وإنه حتى على هذا النحو لم نستطع أن ندلل عليه إلا بوصفه مبدأ لإمكان التجربة، ومن ثَمَّ لمعرفة شيء معطى بالحدس الإمبيري لا بمجرد أفاهيم، غير أنه لا يمكننا إنكار أن القضية «كل حادث يجب أن يكون له سبب» هي واضحة لكل واحد بمجرد أفاهيم، ولكن أفهوم الحادث في هذه الحالة يفهم من حيث يتضمن لا مقولة الجهة كشيء يمكن تصور لا كونه، بل مقولة الإضافة كشيء لا يمكن أن يوجد إلا كنتيجة لآخر، وفي هذه الحالة فإن القضية بالتأكيد قضية هوِّيَّة «ما لا يمكن أن يوجد إلا كنتيجة فله سبب»... وهكذا نتعرف على الحدوث من أن شيئا ما لا يمكن أن يوجد إلا كمسبب عن سبب، فعندما يعد شيء بمثابة حادث فإن القول إن له سببا هو قضية تحليلية».

ثم يعرِّج للرد على لايبنتس في دليله على السببية فيقول:

«... كيف نريد أن نفكر إمكان أن توجد عدة جواهر بحيث يمكن أن ينتج عن وجود الواحد شيء ما في وجود الآخر بوصفه مسببا وبالتبادل، وأن نفكر إذاً: لأنه يوجد في الأول شيء ما يجب أن يوجد أيضا شيء ما في الآخر لا يمكن فهمه بمجرد وجود هذا الآخر، ذاك ما يستلزمه بالفعل الإشتراك، ولكن ذلك ما لا يمكن فهمه قط بالنسبة لأشياء معزولة بعضا عن بعض

من حيث قوامها، وهكذا فقد احتاج لايبنتس إلى إله للتوسط بين جواهر العالم؛ حيث نعتها بالإشتراك إنما من حيث تفكرها فاهمة وحسب؛ لأنَّ الإشتراك بدا له بحق غير قابل للفهم باستمداد من مجرد وجودها، ولكن يمكننا بسهولة بالغة أن نتصور إمكان الإشتراك للجواهر كظاهرات إذا ما تصورناه في المكان، وبالتالي في الحدس الخارجي، ذلك أن المكان يتضمن سلفا وقبليا علاقات خارجية صورية كشروط لإمكان العلاقات الواقعية في الفعل ورد الفعل، وبالتالي في الإشتراك».

«.... والخلاصة الأخيرة. هي إذاً: إن جميع مبادئ الفاهمة المحضة ليست سوى مبادئ قبلية لإمكان التجربة، وإن كل القضايا التأليفية القبلية هي على صلة بالتجربة وحدها، وإن إمكانها يستند إلى تلك الصلة.

وبذلك يضع **كانط** أمرا آخر ينضم إلى ما وضعه سابقا، فكما أن الترابط العِلِّي الذي يعبر عن نسق الزمان منسوجا في إدراك الظاهرات متتالية تتاليا ضروريا لضرورية التتالي في النسق الزماني فكذلك الإشتراك الذي يفترضه التتالي كمجموع في تجربة واحدة، بحيث تكون بين المتتاليات شراكة؛ إذ لا يمكن أن يفهم التتالي بينها دون فرض الشراكة لأن هذه الشراكة؛ على حد التتالي منسوجة قبليا في الظاهرات؛ تبعا لأنَّ الفاهمة تدرك الظاهرات بما هي ظاهرات في المكان الذي يقتضي كونها ككل مشترك، فالإشتراك بين أجزاء المكان الذي ينسج تلقائيا في الإدراك للظاهرات هو من خصوصيات المكان، وبالتالي فإنَّ الإشتراك بينها مفروض قبليا.

ومن هنا لا حاجة إلى استعانة لايبنتس بإله لحلٍّ إيجاد الإشتراك بين الجواهر المستقلة؛ وذلك بالإستعاضة عنها بالإشتراك القبلي الذي يفترضه المكان كمعنى قبلي يفرض نفسه في أي إدراك للظاهرات كتجربة.

ولكن لأنَّ قضية كلِّ حادث يحتاج إلى سبب يوجده قضية واضحة، وهي في ظاهرها تأليفية، والمدعى قبليتها على التجربة فقد حاول نفي التأليفية عنها، وبالتالي إرجاعها إلى قضايا تحصيل الحاصل التي لا تفيد شيئا جديدا؛ لأنَّ مفهوم الوجود عن سبب قد أخذ في مفهوم الحادث، فتكون القضية تكرارية.

ولأنَّ حدود العلية عند **كانط** على تصويره تبقى صورية، ومخصوصة بالإدراك للظاهرات أكد على أنَّ التعدي إلى أكثر من ذلك هو تخرص ليس من شأن العقل الإنساني دركه، ولذلك أكد في مواضع متعددة على ذلك فقال:

«.... فأن لا يمكن للفاهمة أن تستعمل كل مبادئها القبلية، بل كل أفاهيمها إلا استعمالا أمبيريا وليس استعمالا ترسنداليا قط، تلك لعمري قضية ذات نتائج عظيمة فيما لو اقتنعنا بها، فالإستعمال الترسندالي لأفهوم في مبدأ ما يعني إنه على صلة بالأشياء بعامة وفي ذاتها، أما هذا الإستعمال الإمبيري فيعني أنه على صلة بمجرد ظاهرات؛ أي بموضوعات تجربة ممكنة »[1].

.... لكن حتى لو أمكننا أن نقول عن الأشياء في ذاتها قولا تأليفيا بالفاهمة المحضة، وهو أمر ممتنع على كل حال فإن ذلك لا يمكن أن ينطبق بأي حال على الظاهرات التي لا تصور الاشياء في ذاتها، يجب إذاً في هذه الحالة الأخيرة ألا أقارن قط في التفكير الترسندالي أفاهيمي إلا بموجب شروط الحساسية، فلا يكون المكان والزمان تعينات للأشياء في ذاتها، بل للظاهرات وما يمكن أن تكون عليه الأشياء في ذاتها لا أعلمه، ولست بحاجة إلى أن أعلمه، لأنه لا يمكن لأي شي أن يحضر لدي إلا في الظاهرة»[2].

«.... إذ لما كان المكان نفسه صورة لذلك الحدس الذي نسميه حدسا

(١) نقد العقل المحض ص ١٦٤.

(٢) نفس المصدر ص ١٧٨.

خارجيا، ولما كان لا تصور إمبيريا من دون حس المكان فإنه يمكن لنا ويجب علينا أن نسلم بوجود الكائنات الممتدة فيه بوصفها متحققة، والأمر على النحو ذاته بالنسبة إلى الزمان، لكن هذا المكان نفسه وكذلك هذا التعاون معها، كل الظاهرات في الوقت عينه ليست مع ذلك في ذاتها بأشياء، وهي ليست سوى تصورات ولا يمكن أن توجد خارج ذهننا، بل إنَّ حدس ذهننا الباطن والحسي بوصفه حدس موضوع من موضوعات الوعي الذي يتصور تعينه بتتالي متنوع الأحوال في الزمان ليس بدوره الذات بذاتها كما توجد في ذاتها، أو الحامل الترسندالي، بل فقط ظاهرة معطاة بحساسية هذا الكائن المجهول منا، ولا يمكن أن يسلم بوجود هذه الظاهرة الباطنة بوصفها شيئا قائما في ذاته؛ لأنَّ شرطها هو الزمان ولأنه لا يمكن للزمان ان يكون تعيينا لشيء في ذاته، لكن الحقيقة الأمبيرية للظاهرات في المكان والزمان تتمتع بضمانة كافية وتتميز بشكل واف من الحلم ما إن يترابط هذان الضربان من الظاهرات ترابطا صحيحا وشاملا وفقا للقوانين الامبيرية، وعليه فإن موضوعات التجربة ليست معطاة قط في ذاتها، بل فقط في التجربة ولا وجود لها خارجها»[1].

«... وليست قدرة الحدس الحسية أصلا سوى قدرة تَلَقٍّ وتأثر بطريقة معينة بتصورات علاقتها المتبادلة حدس محض للمكان والزمان»مجرد صورتي حساسيتنا»، واسمها موضوعات من حيث تقترن وتتعين في العلاقة «المكان والزمان وفقا لقوانين وحدة التجربة، أما العلة غير المحسوسة لتلك التصورات فهي مجهولة منا تماما ولا يمكن أن نحدسها كشيء؛ لأنَّ موضوعا من هذا النوع يجب أن لا يتصور لا في المكان ولا في الزمان بوصفهما مجرد شرطين للتصور، ومن دون هذين الشرطين ليس بوسعنا قط أن نفكر أي حدس إلا أنه يمكننا أن نسمي شيئا ترسنداليا السبب المحض المعقول للظاهرات بعامة

(١) نفس المصدر ص (٢٥٦).

فقط؛ كي يكون لدينا بذلك ما يتناسب مع الحساسية كقدرة تَلَقٍّ ويمكن أن ننسب إلى هذا الشيء الترسندالي كل ماصدق إدراكاتنا الممكنة وكل ترابطها، ونقول إنه معطى في ذاته قبل التجربة لكن الظاهرات تبعا له ليست معطاة في ذاتها، بل فقط في هذه التجربة لأنها مجرد تصورات لا تدل على موضوع متحقق إلا كإدراكات، أعني إلا إذا ترابط الإدراك مع كل الإدراكات الأخرى بموجب قواعد وحدة التجربة»[1].

وبذلك تكتمل صورة الرؤية عند **كانط** لمبدأ العلية، بأنه وصف لحال التجربة تبعا لتوقف إمكانه على فرضه قبليا، لأن الإدراك يتقولب ضمن قبليتي الزمان والمكان اللذين هما تصوران محضان يحكمان كل إدراك للظاهرات، ولا علاقة لهما بالأشياء في ذاتها، وليست علاقة الإنسان بما له قدرة حدس حسي إلا التلقي من واقع الأشياء في ذاتها، ولكن دون أن تنقل خصوصيات الإدراك للظاهرات كتجربة إلى الأشياء في ذاتها كخصوصيات لها، بل إنَّ ما نعلمه عن مصدر تلك التصورات أنه مصدر مجهول، أما كيف يؤثر؟ وما هو عليه في ذاته ومن التتالي والتغير؟ فهذا أمر خارج قدرتنا ولا يمكن العلم به، وبذا تنحصر أهمية الإعتراف بواقع للاشياء في ذاتها في رفع صفة التخيل المحضة والنسج الذاتي عن التصورات ووصمها بالواقعية المجهولة المنشأ والمعزول منشؤها عن سريان خصوصيات وعلائق الإدراكات إليها كوصف وتعبير، بل يبقى واقع الأشياء في ذاتها متمحضا بالإبهام غير أن هناك واقعا كذلك.

أما كيفية إثبات هذا الواقع عند **كانط** فقد ذكره في معرض رده على المثالية حيث يقول:

---

(١) نفس المصدر ص (٢٥٧).

«.... ولا مفر من المثالية الدغمائية عندما ينظر إلى المكان كخاصية تعود إلى الأشياء في ذاتها لأنه سيكون عندها مع ما يصلح شرطا له لا شيئا، لكن أساس هذه المثالية قد دك من قبلنا في الإستطيقا الترسندالية أما المثالية الإحتمالية التي لا تزعم شيئا من هذا بل تدعي فقط العجز عن إثبات وجود خارج وجودنا بتجربة مباشرة، فهي عقلانية ومطابقة لنمط تفكير فلسفي مدعم، وهو منع إصدار أي حكم حاسم قبل العثور على دليل كاف، وعلى الدليل المطلوب أن يبين إذن أن لدينا بالأشياء الخارجية لا محض تخيل بل تجربة، وهو الأمر الذي لا يمكن إثباته إلا بإثبات أن تجربتنا الباطنة التي لا شك فيها عند ديكارت ليست نفسها ممكنة دون افتراض التجربة الخارجية»[1].

«يدلل مجرد الوعي بوجودي الخاص وعيا متعينا أمبيريا على وجود الموضوعات في المكان خارجا عني، أعي وجودي في كمتعين في الزمان، وكل تعين زمني يشترط شيئا دائما في الإدراك، والحال أنَّ هذا الدائم لا يمكن أن يكون شيئا فيَّ لأنَّ وجودي في الزمان يمكن أن يتعين بالضبط من خلال هذا الدائم بدءا، فإدراك الدائم ليس ممكنا إذن إلا من خلال شيء خارج عني، وليس من خلال مجرد تصور شيء خارج عني، وبالتالي فإن تعين وجودي في الزمان ليس ممكنا إلا من خلال وجود الأشياء المتحققة التي أدركها خارجا عني، والحال أنَّ الوعي في الزمان مرتبط ضرورة بوعي إمكان هذا التعين الزمني، فهو إذن مربوط أيضا بالضرورة بوجود الأشياء خارجا عني كشرط للتعين الزمني، أعني أن وعيي بوجودي الخاص هو معا وعي مباشر بوجود الأشياء الأخرى خارجا عني».

«... نثبت هنا أن التجربة الخارجية هي لا متوسطة حقا، وأنه بتوسطها وحسب يكون ممكنا لا الوعي بوجودنا الخاص حقا، بل تعيين وجودنا في

(١) نفس المصدر ص (١٥٦)

الزمن أعني التجربة الباطنة».

ويقول في الحاشية:

«الوعي اللامتوسط بوجود الأشياء الخارجية ليس مفترضا، بل مثبتا في المقالة أعلاه سواء كان بإمكاننا رؤية هذا الوعي أم لا، والسؤال بصدد هذا الإمكان سيكون عما إذا لم يكن لدينا سوى حس باطن ولم يكن لدينا حس خارجي بل مجرد تخيل خارجي، لكنه من الواضح أنه حتى يمكننا أن نتخيل فقط شيئا بوصفه خارجيا، أي حتى نعرضه لحسِّنا في الحدس يجب أن يكون لدينا من قبل حس خارجي، ويجب أن نميز بذلك ومن دون توسط مجرد التلقي من حدس خارجي من التلقائية التي تسم كل تخيل، وذلك أنه لو كان الحس الخارجي مجرد تخيل لانعدمت القدرة الحدسية نفسها التي يجب أن تتعين عن طريق المخيلة».

والجديد في هذا الرد على المثالية المتطرفة ـ والذي أضيف في الطبعة الثانية كما هو معلوم مع وضوح القرينة على الإضافة المتعمدة الأجنبية عن سياق البحث في تمثيلات التجربة الثلاث ـ أنه يتعرض مباشرة إلى محاولة إثبات واقعية الخارج والأشياء في ذاتها، بحيث جعلت التجربة غير المتوسطة هي المنشأ لأي تجربة باطنة، لأنَّ التجربة الباطنة المتقومة بالتخيل لشيء بوصفه خارجيا أي معروضا لحسِّنا في الحدس لا يمكن أن تنشأ إلا عن طريق التلقي من حدس خارجي، إذ المخيلة ستعدم القدرة الحدسية ما لم تستورد موضوعات تخيلها من الحس الخارجي.

◈ تقويم وتقييم لكلام كانط

إنَّ النظام الذي يقيمه **كانط** قد افترق عن المثالية المفرطة بإقراره بالواقع

الخارجي كمبدأ لإمكان أي تجربة، وافترق عن نظام أرسطو بجعله مفهومي الزمان والمكان من مقومات الفاهمة القبلية الضرورية، وهذا ما سوغ له أن يسلك طريقا مختلفا تماما عن المسلك الذي يفرضه العقل البرهاني دون الوقوع ظاهرا في فخ **الهيومية**، وبالتالي أمكنه جعل قانون العلة الكافية ضروريا لاستناده إلى مقولتي الزمان والمكان القبليتين.

فوسطية **كانط** تستند إلى الأمرين معا، ونحن لن نناقش في استدلاله على واقعية الأشياء طالما أن النتيجة صحيحة، وبما أننا قد اقمنا أسسها ودعاءمها، في الباب الأول فنكتفي بذلك، ولكن الكلام مع **كانط** في دعواه قبلية كل من مفهومي الزمان والمكان، ونحن من أول الأمر نقول إنهما أجنبيتان عن مدركات العقل المحض، لأنَّ الزمان مقدار للحركة ولا سبيل للعقل لإدراك مقدار الحركة إلا بعد إدراكه للحركة، وحيث إنَّ الحركة خاصية الأجسام ولا سبيل للإلتفات إلى الصورة الجسمية إلا بتوسط الحسِّ، وإلا كانت الجسمية مقولة عقلية قبلية وهو بديهي البطلان بالوجدان، وكذلك الحال بالنسبة إلى مقولة المكان.

ولكن الذي حدا **بكانط** إلى مثل ذلك هو خلطه بين الخيال والعقل، فالخيال الذي يستمد صوره من الحسِّ يتصرف فيما يجلبه الإحساس من الصور بعد حفظها في المخيلة لا يمكنه أن يتصور شيئا إلا في مكان وفي ضمن علاقة مع شيء آخر ولو المحل الذي يتخيل فيه ذلك الشيء، كما أنه لا يمكنه التخيل إلا في ضمن زمان وتتال يقيد الخيال لمكان انحصار تصرفه بالصور المستمدة من الحسِّ الذي هو بدوره مختص بما يكون في زمان ومكان، ولذلك لا يمكن للخيال أن يستحضر اللامكان واللازمان.

وهذا الخلط الفظيع أدى به إلى إعطاء أحكام الخيال للعقل، بينما يتأتى للعقل الإلتفات إلى اللازمان واللامكان متى ما أعتق من طغيان الخيال والوهم، **والنتيجة** أن ما اعتبره **كانط** من مقومات العقل القبلية ليس إلا خاصية الإدراك الحسي والخيالي تبعا له، وبالتالي فإنَّ كلَّ النسج الذي قام به في سيستامه لأوهى من بيت العنكبوت.

والمتتبع لكلام **كانط** في الإستدلال على دعواه قبلية كلا المفهومين يظهر له خلوه عن الدليلية، وطفحه بالخلط والمشاغبة، ولنا مع ذلك عودة في آخر البحث حين الكلام على العقلانية والتنوير فانتظر.

وإذا تقرر هذا منضما إليه الأسس التي أقمنا دعاءمها تباعا في الباب الأول يبقى أن نجاري **كانط** في إدعائه، فنقوم بمحاكمة استنتاجاته حول قانون العلية وعدم إمكان إدراك الأشياء في ذاتها، منطلقين من كلامه الاخير حيث يكشف أهمية الواقعية للأشياء في ذاتها بحيث أن تلقي الحساسية من خلال الإرتباط بها ليس إلا تلقيا لما تفعله تلك الأشياء في ذاتها عبر ذلك الإرتباط الذي يكون طريقا لتلقي الحدس الحسي للتصورات والظاهرات كما سماها، وبالتالي فإن تلك الظاهرات التي تفكر فيما بعد في المخيلة تستند منشأيتها إلى الأشياء في ذاتها بالإرتباط مع الحساسية، وهذا بنفسه يكون موضوعا للبحث في علاقة تلك الظاهرات بالشيء في ذاته.

فنقول: هل إختلاف الظاهرات والتصورات يرجع إلى اختلاف تلقي الحساسية أم إلى اختلاف منشأ التلقي وهو الأشياء في ذاتها؟ وفرض الأول يعني أنَّ حالة التلقي فاعلة لمختلف التصورات، وبالتالي لا يستدعي ذلك أكثر من القول بواقعية شيء واحد، وبالتالي يمكن للإختلاف أن يرجع إلى

التلقي إما بأن الحساسية فاعلة أو ذلك فاعل، وكلاهما رجوع إلى المثالية المفرطة ووقوع في التناقض، فلا بد أن يكون منشأ اختلاف التصورات والظاهرات هو اختلاف الأشياء في ذاتها وتغير الظاهرة لشيء واحد بنحو متتال لا بد أن يرجع إلى التغير في الأشياء الخارجية لا في التجربة والحدس الإمبيري فقط، والإصرار على عدم العلم وإمكان المعرفة المتعلقة بالواقع من هذه الجهة إصرار على عدم العلم بامتناع النقيضين الذي جعله **كانط** مناطا لمعقولية الأفكار.

فطالما أنَّ واقعية الأشياء في ذاتها يفترضها نفس إمكان التجربة الباطنة والحدس الإمبيري فلا بد أن يتسم واقع الأشياء الخارجة عن الذات بما هي خارجة عن الذات بالسمات التي يتسم بها تحقق الحدوس الإمبيرية والظاهرات في الإدراك، بحيث يكون التغير والتبدل راجعا أولا إلى واقع الأشياء في نحو تحققها، ثم تبعا له كانت الظاهرات الحاصلة من خلال التلقي والإرتباط متغيرة ومتتالية، ومتى ما ثبت التغير والتتالي في الخارج عن الذات بما هو خارج فمقدار ذلك التغير الواقعي بنحو متصل يكون مدركا بالقياس إلى الخارج أولا وللظاهرات تبعا، ويكون التتالي في الحدوس والإمبيرية مستمد من تتالي نفس طرف الإرتباط ومنشأ التلقي وهو الخارج، وبالتالي يكون مفهوم الزمان منتزعا من الواقع بخصوصيته المتغيرة المتصلة في التغير القابلة في نفسها للحاظ كماً، فيكون التسلسل الزمني وصفا بلحاظ حال الأشياء في ذاتها من حيث تغيرها المتتالي.

ومن هنا نقول إنَّ إقدام **كانط** على دفع شبهة المثالية عنه كان موجبا لقلب مبدأ التفكير بجعل الزمان والمكان عنوانين يتفكران في الذهن قبليا على أي

تجربة بعد كونهما مبدآين ينتزعان بالقياس إلى علاقات الأشياء المادية في نفسها المتعلقة للحدس الحسي.

وطالما أن مناط إمكان التجربة والحدس الباطني كونه بالقياس إلى واقع متحقق ـ كما اعترف هو بذلك ـ لا محض فرضي مشكوك وبالتالي ستكون الحدوس الحسية نتاج التلقي بالإرتباط مع الواقعيات المعبر عنها في لسانه بالأشياء في ذاتها، وإلا يلزم كون التصورات ذاتية المنشأ، فتكون الحساسية فاعلة الحدوس، ولا معنى لجعلها متلقية بمعزل عن معبريتها عن واقع الأشياء إلا كونه تعبيرا صوريا لدفع المثالية المفرطة بالترائي.

وإذا كانت الحساسية فاعلة يلزم كون الشيء الواحد فاعلا ومحلا لمتغيرات من ذاته، فيلزم إما اجتماعها معا لكونها تصورات تنشأ من ذات الحساسية وهو خلف تاليها، وإما تاليها وهو خلف كونها من ذاتها وكلاهما جمع للمتناقضين.

والنتيجة لن يبقى إلا أن يكون منشؤها الخارج بما هو خارج، ولا يجوز أن يكون شيئا واحدا وإلا لزم كون الشيء منشأ بذاته لتغيرات متعددة في الحساسية، فيلزم إما اجتماعها وهوخلف تاليها، وإما عدم اجتماعها وهو خلف كونها من ذاته، فينحصر كون المنشأ هو التعدد والتغير الحاصل في الواقع في الأشياء في ذاتها المنعكس على الحساسية، وبالتالي المكثر للتصورات والموجب لتفكرها إمبيريا بنحو متتال على طبق منشئها، **والنتيجة** إمكان إدراك ووصف الأشياء في ذاتها من خلال التصورات والظاهرات العارضة عليها بتوسط ارتباط الحسِّ بها.

ثم إنِّ النهج الذي اتبعه **كانط** مبتدأ من الفاهمة كمحل للحدس المحض

بأفهومي الزمان والمكان وبالتالي تعليل التتالي التعالقي بين الظاهرات والتصورات تبعا؛ لكونها مفكرة تجريبيا بنسيج الفاهمة المحكوم قبليا بالنسق الزماني والمكاني، يجعل من التوالي والإرتباط حالتين عرضيتين على الظاهرات وإن كانتا ضروريتين لمكان محكومية تفكر الفاهمة بالظاهرات بهما، وهو ما يقتضي ذاتيتها بمعنى خضوعها في تلك الضرورة لطبيعة الفاهمة الإنسانية، وبالتالي عدم امتناع توال معكوس بالنسبة إلى فاهمة أخرى غير بشرية تفرض.

والنتيجة لن يكون **كانط** خارجا عن المحكومية للفكر **الهيومي** من عدم مقتضي الربط الذاتي بين الأسباب ومسبباتها، وإنما يرجع للعادة غايته أن **كانط** قد صاغ تلك العادة بنحو صبغها فيه بالضرورية والعلائقية العرضية، أي الخاضعة لطبيعة الذات المفكرة بالظاهرات، مضافا إلى بقائه على اللاأدرية بالقياس إلى الواقع سوى أصل واقعية الأشياء في ذاتها المسلم بنحو صوري وبالترائي، مستدركا الدفع عن نفسه للمثالية الموجبة لكونه ناهجا على درب **باركلي** وإنْ بهيكلية مخترعة لإضفاء التأصيل على محاولته، دون أنْ يدري أنَّ اعترافه بالواقع كمبدأ لإمكان الحدس الإمبريقي والتفكر في الظاهرات موجبا لعكس المبدأ والمنتهى في سيستامه للعقل المحض.

وبالجملة إنَّ **كانط** على الرغم من الجهد الواضح الذي بذله في محاولته لخلق نظامه التفكيري بنحو منسجم مع نفسه إلا أنَّ محاولته كانت صورية وبالترائي، وذلك لتسليمه بما يوجب تناقض كل سيستامه مع بنائه على أن عدم التناقض مبدأ لإمكان مبادئه، مضافا ـ وكما أشرنا سابقا ـ إلى أنه انطلق من دعوى القبلية لأفهومي الزمان والمكان دون أن يقيم دليلا واحداً من داخل

نفس الفاهمة، بل اكتفى بمحض العرض بضرس قاطع يجعله في حزب الدغمائيين المدعين لليقين بلا موجب، خالطا بين التخيل والتعقل، واكتفى بالتدليل من خارج الدعوى بقبليتهما عبر الرجوع إلى انحصار تحصيل اليقين بالقضايا الرياضية والهندسية التي موضوعاتها إمبيرية، فمع عدم اعتمادها على قبلية المكان تحتاج إلى تحصيل اليقين بموضوعاتها بالإستقراء وهو غير موجب لليقين بل للإحتمال أو الوقوع في احتمالية هذه العلوم، وهو ما لا يرضاه أرباب هاتيك الصناعتين.

ولم يلتفت **كانط** إلى أنه قد وقع تحت تأثير خمرة الشك التي تجرعها بكأس **هيوميّ** أصيل، فبدل أن ينطلق من لا شيء سوى بديهيات إنطلق من أحكام مسبقة تجعل من نظام عقله المحض حلبة للصراع بين الترائي بالعقلانية والشبق باللاأدرية.

ولن يفوتني التعريج على ألعوبته التي صاغها في تفسير قضية احتياج كل حادث لسبب بإرجاعها إلى قضية تحليلية تكرارية مدعيا أن مفهوم الحادث مفكر بمقولة الإضافة لا بمقولة الجهة؛ إذ بغض النظر عن سيستام مقولاته فإن تفكر الفاهمة بأفهوم التحقق بعد العدم قد مارسه هو حين قام بالتدليل على قاعدة العلية مقيدا إياه بالوجود من لاشيء، بحيث حكم بلزوم المسبوقية تبعا لعدم إمكان تفريغ الزمان، أي تصور إزكان غير تال أو متلو.

وكيفما كان فإن تفكر التحقق بعد العدم بمعزل عن كونه من لا شيء أو من شيء لا شبهة في وضوحه وبالتالي إذا كان معنى الحادث هو محض الكون بعد العدم كما هو المراد فإن حمل الإحتياج إلى سبب لا يكون تكراريا وتحليليا، بل تأليفياً ينبه عليه استلزام خلافه للجمع بين النقيضين بالتقريب

الذي سقناه مرارا، ولذلك لم يستطع **كانط** إنكار وضوحه لكلٍّ أحد، لذا كان المشكِّك لينبَّه باستلزام الجمع بين النقيضين لابتنائه عليه بلا واسطة.

مضافا إلى أنَّ ما اعترض به **كانط** على **لايبنتس** من احتياجه إلى فكرة الإله لتحقيق الربط بين الجواهر والأشياء في ذاتها على تقدير القول بمبدأ العلية فيها يرجع إلى الخلل الكبير في فهم قانون العلية وفصله عن قانون السنخية، بحيث وكأن العلية إلباس للحادث ثوب التحقق بمعزل عن ذاته، والحال أننا قررنا مرارا أن مقتضى العلية كون الإرتباط ذاتيا؛ لأنَّ المعلول من سنخ العلة وتابع لما تصححه ذات العلة لأنْ ينشأ عنها، بحيث يوصف بالوجود بتوسط لحاظ المعلول بالقياس إلى علته تبعا لعدم امكان استقلال المعلول في كونه هو، فالعلة تعطي الذات ومن حيث إعطائها لها يوصف المعطى بالفعلية والوجود، وبالتالي لا يحتاج إلى فكرة الإله لأصل الإرتباط، وإنما يحتاج إليه لأن الضرورة تفرض العلة المكتفية الغنية لإمكان ابتداء التحقق، وإلا لزم التناقض وان لا يكون شيء.

ومما تقدم يظهر سذاجة ما حاوله **كانط** جاهدا من تفريغ اللاتناهي التسلسلي بين العلل ومعلولاته تراجعيا من أهميته، وذلك بعد أن فرض قانون العلية نفسه على واقع الأشياء في ذاتها تبعا؛ لاستحالة الجمع بين النقيضين.

وفي ختام هذه المحاكمة أجد نفسي ملزما بالتنويه بما قاله السوفسطائي **فريدريك نيتشه**[1] عن **كانط** بأنه مراء متملق وهو يكاد يكون حقا بقرينة ما تقدم.

(١) نيتشه: في كتابه غسق الأوثان.

◈ عود على بدء

ثم بما تقدم وكما صرحنا في أول البحث يظهر حال الدعوة الثالثة في مناشئ الأوليات، من كون أوليات العقل -فضلا عن كل مدركاته- خاضعة لنظام العقل الإنساني، وصدقها بالقياس إليه، إذ إدراك امتناع اجتماع النقيضين ليس إدراكا لما يمكن فرض تخلفه أينما وحيثما فرض، إذ فرض التخلف يحتاج لأنْ لا يجتمع تخلفه ولا تخلفه معا وإلا لم تستقم دعوى التخلف، وبالتالي فرض إمكان التخلف يلزم منه كذب نفس المفروض، وبالتالي لا يمكن تصور التخلف، ومدعيه قائل دون اعتقاد تهربا من التسليم بشيء، أو سفسطة بلهاء تعري صاحبها عن كل حياء.

وإذا كان اعتقاد العقل اليقيني يبتني على عدم إمكان تخلف المعتقد، لكون تخلفه مستلزما للجمع بين النقيضين فحال كل اعتقادات العقل حال الإعتقاد بتلك القاعدة، من الكلية والثبات والكونية، كما يحلو للبعض التعبير انتعاظا.

والنتيجة إن ثبوت مبدأ العلية على حد مبدأ امتناع التناقض، فكل دعوى لانتقاضه إما راجعة لعدم فهم مبدأ العلية، وإما خطأً في تشخيص المورد المدعى تخلفه فيه، وبالتالي الجهل بخصوصية المورد، ومثله الدعوى في تقدم العلة على المعلول زمانا، أو تبادل كل منهما العلية للآخر، فكل ذلك ناشئ من ضعف التشخيص للمورد والجهل بحقيقة مبدأ العلية.

◈ أقوال أخرى على قاعدة العلية[1]

ولذلك فما قيل هنا وهناك من التنازل عن عمومية مبدأ العلية أو تعديله،

---

(١) راجع حول هذا المبحث والمباحث السابقة حول العلية «في الفكر الفلسفي المعاصر رؤية علمية» لـ محمد محمد قاسم و«السببية في العلم» لـ محمد نفادي و«الوجود بين السببية والنظام» لإلياس بلكا وغير ذلك من كتب نظرية المعرفة وفلسفة العلم

مما لا يمكن اعتقاد العقل به لكونه مستلزما للجمع بين النقيضين، ولتوضيح الأمر **نقول**:

إن مقتضى علية العلة لمعلولها هو الإرتباط الذاتي بينهما، بحيث تكون نفس ذات العلة مبدأ لذات المعلول فإذا ما صارت العلة بالفعل صار المعلول، ومتى ما كانت العلة مركبة فإن ذات المركب من حيث هو مركب مبدأ لذات المعلول، ففقدان العلة لما هو دخيل في عليتها ومبدأيتها لذات المعلول موجب بالضرورة لعدم ما هو مبدأ له، وبالتالي عدم كل من العلة والمعلول، ولذلك متى ما كان الشيء مؤثراً لشيء في ظرف خاص أو حال معين فإن ذلك الظرف أو الحال يكون من مقومات العلة، فالضغط الجوي مثلا الذي بتغيره يتغير تأثير النار في غليان الماء يكون من مقومات علية النار؛ لإحداث الغليان على درجة الحرارة (١٠٠) ولذلك بفقدانه أي بتغيره كما في أعالي الجبال يتغير حال المعلول أي يكون معلول آخر تبعا لاختلاف العلة، وكذلك تأثير الأدوية في إحداث أثر ما يكون متقوما بكون المستعمل للدواء بحال مخصوص يكون دخيلا في مؤثرية الدواء لأثره، **ومن هنا** متى كان الأثر المفروض لعلة ما هو حال في ثالث فإن تأثير العلة لذلك الحال في المحل تابع لخصوصية المحل كما يتبع خصوصية المؤثر، وبالتالي يكون حال المحل من مقومات العلة وباختلال ما هو مقوم ينتفي ما هو العلة، لا أن عليته تختل مع بقاء ما هو علة، فإنَّ العلة متقومة بكل ما يكون دخيلا في تذوت المعلول، وبالتالي متى صارت العلة بمقوماتها بالفعل كان المعلول معها لامتناع اجتماع المتناقضين، وقد فصلنا الكلام في الباب الأول.

مثل: «نظرية المعرفة» لمحمود زيدان و«فلسفة العلم» لـ دوناد جيليز و«المنطق ومناهج البحث» لـ ماهر عبد القادر محمد علي.

ومن هنا فما يقال من تحول العلم من البناء على قاعدة العلية على إطلاقها، بمعنى أن (أ) تقتضي (ب) إلى التفصيل بحيث أن (أ) ليس اقتضاءها لـ(ب) كما هو مفاد العلية التقليدية، بل ضمن شروط في أحوال مخصوصة هو اعتراف بالجهل الذي مني به العصر الحديث بتراثه بحيث لم يكلف علماؤه أنفسهم عناء التثبت مما ورثوه، بل طغى التسرع في الحكم والغرور والتوق إلى التفرد عن إنصاف العقل والعقلاء على مر التاريخ، فادعوا التجديد في أصول التفكير والإعتقاد دون أن يتفحصوا الأصول التي أهديت إليهم ممن سبقهم، فما قاله **برتراند رسل** عن مبدأ العلية على اضطرابه وعدم استقراره لا منشأ له إلا الجهل بحقيقة مبدأ العلية ومبادئه، كجهله بحقيقة المنطق المنعوت بالتقليدي ازدراء، بحيث ادعى الإتيان بمنطق مختلف جوهريا، وهو ما سماه بالمنطق الرياضي، مدعيا أن قراءة المنطق التقليدي لن تعود بأي فائدة، وهذا كله وأمثاله مما يندى له جبين العقل وتخجل منه الإنسانية، ولنا مع ذلك وقفة فانتظر.

ومثله الحال في ما يثار حول ما توصل إليه العلم الحديث في نظريات الفيزياء في ما يتعلق بتركيب الذرة، من عدم خضوع حركة الجزيئات لقانون محدد وابتداع اسطورة التردد الموضوعي وغير ذلك من المغامرات العلمية التي تستهويها النفوس وتستملحها الأنوف، فبمجرد بروز عالم الذرة الذي في معظمه لا زال خفيا على الفكر العلمي يتسرع في استخدامه لنقض مبادئ الفكر والتحقق، وكأنها مبادئ أخذت تقليدا ولمكان العادة والأنس، والأنكى أنَّ كلَّ صوت يخرج لتنبيه المدعين بأنَّ ما خفي أعظم مما ظهر، وما ادعي خلوها من العلة يرجع إلى جهلنا بالعلة لجهلنا بخصوصيات الموضوع؛

أسكت بدعوى حصول التأكيد بالتجريب، وهم المدعون لاحتمالية مفاد التجربة وعدم موجب اليقين !.

وليت شعري أليس هؤلاء ليمارسون ما طعنوا به على أسلافهم من أنهم استفادوا القوانين على أنها نهائية بنحو دوغمائي كما يحلو لكثيرين التعبير عنه؟! فإذا ما جاء عصر العلم كشف عن بطلانها، فكيف يجرأ هؤلاء على دجماطيقية أعنف من أن تحتمل حين تستعمل المشاهدات أو التجارب غير الواضحة الخصوصيات والمجملة في أكثر أبعادها للتبجح بالإنتقال من عصر الحتمية إلى اللاحتمية؟! كيف تنقض قواعد التحقق والوجود بتجريب ومشاهدات غامضة كل الغموض؟! وهل يمكن التنازل عن تلك القواعد حتى يتصور انتقاضها؟! بل إن تخييل ما يوجب تخلفها يكون قرينة قطعية على الجهل بالموضوع أيما جهل وخطأ التجريب أيما خطأ.

وحيث إننا بينا ما بيناه فنحن في غنى عن التعرض لكلمات **أبي حامد الغزالي** حول نفي العلية؛ حيث أرجع التتالي الموجود في الواقع إلى إرادة الخالق سبحانه مفرغا الموجودات من مطلق الإقتضاء لمعلولاتها؛ إذ ما ذكره مضافا إلى استلزامه للتناقض فإن داعيه إليه الوقوع في مأزق التبرير للمعجزات، وعموم القدرة الإلهية لتوهمه المنافاة، وبالتالي فإنَّ نفيه لمبدأ العلية كان غرضيا وليس موضوعيا، فلا ندخل معه في سجال لإيجابه الدخول في بحوث خارجة بالكلية عن غرض الكتاب، أما لو كان نفيه إياه موضوعيا لكفى ما تقدم وفاض في التدليل على كلية مبدأ العلية.

يبقى ما ذكره أناسيداموس من الشكاك بالنسبة إلى مبدأ العلية نذكره حين التعرض لحججه ضد إمكان المعرفة مع حجج أغريبا، كما أوردنا حجج

كانط ضد إمكان المعرفة للشيء في ذاته حين كلامه على العلية وأجبنا هناك لمكان الترابط بين أقواله.

٤. خاتمة البحث في أوليات الإدراك

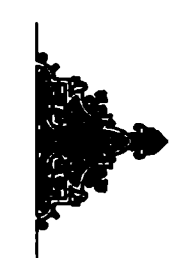
وحيث أنهينا الكلام على واقعية أوليات الإدراك في ما يخص قواعد التناقض والعلية والسنخية، وبينا ما في الأقوال المناوئة لكليتها ونفس أمريتها، ومرجعية الإعتقاد بها إلى وضوحها الذاتي كما في قاعدة امتناع التناقض، أو لترتبها بالمباشرة على ما هو واضح بذاته، يبقى الكلام على الجهة الثانية وهي مناط صدقها، وقد اتضح حال الأقوال فيه حين الكلام على منشئها في مصدرها، خلا قول جملة من المتسمين بالوضعيين المنطقيين، حيث جعلوا مناط صدقها اتساق اللغة، حيث لا يتسق أن يقال عن شيء أنه كذا وليس بكذا معا، فإنَّ ذلك كلام غير متسق، وبالتالي إما أن يرجع كلامهم إلى القول الثالث من كونها تابعة لطبيعة اللغة التي يقتضيها نظام عقلنا، وإما أن يرجع إلى القول الأول الحق في المسألة تبعا لكون اللغة تعبيرا عن الفكر، والفكر يتوخى التعبير عن الواقع، فحيث إن تلك القضايا تصف الواقع في نفسه من حيث ضوابط التحقق والوجود فالتعبير عن الفكر المعبر عن الواقع لابدَّ أن يكون خاضعا لتلك القواعد حتى يكون تعبيره متسقا، وبالتالي لا يكون مناط الصدق هو توقفها على الإتساق اللغوي حقيقة، بل واقعيتها النفس أمرية التي يكون الإتساق في اللغة والفكر معلولا لها.

هذا تمام الكلام في مبادئ المعرفة والقضايا الضرورية، وفي ما يلي الكلام في إمكان نمو المعرفة؛ إذ لم تقع دعوى إمكان المعرفة بالقياس إلى المبادئ

الضرورية خصوصا قانون امتناع التناقض، بل في إمكان البناء المعرفي مطلقا على تلك الضروريات، أو خصوص إمكان المعرفة الحسية، أو في حدود المعرفة؛ ولذا فالكلام في إمكان المعرفة في نفسها والتي نتعرض إليها من خلال ما قاله أغريبا من حججه الخمس على عدم الإمكان، وأناسيداموس في حججه الثلاثة على انكار المعرفة الحقيقية ومعرفة الظواهر من العلل ومبدأ العلية، ثم في إمكان المعرفة الحسية، ونتعرض إليها على لسان اللاأدريين ومنهم أناسيداموس الذي لخص الإشكالات على المعرفة الحسية في عشر حجج، ثم في حدود المعرفة حيث يبحث في إمكان العلم بحقائق الأشياء وبما لا يناله الحس، ونتعرّض للأول على لسان **محمد بن إسحاق القونوي**، وللثاني بالتنبيه لكفاية ما سنقدمه في ظهور حاله.

الفصل الثاني:

إمكان مطلق المعرفة



- حجج أغريبا
- حجج أناسيداموس على أصل امتناع المعرفة

إمكان مطلق المعرفة[1]

١. حجج أغريبا

◈ الحجة الأولى:

«إنَّ الإختلاف الواقع بين الذين فكروا وحاولوا أن يعرفوا شيئا عن الواقع يكشف لنا عن أنَّ تلك المعرفة المتوخاة غير ممكنة؛ إذ لو كانت ممكنة لما كانوا ليختلفوا فيها هذا الإختلاف الشديد، ويتنازعوا كما هم متنازعون».

عن ذلك لأوضح من أن يخفى، أليس امتناع التناقض بديهيّاً أولياً حتى عند هؤلاء المتشككين؟ وإلا لما أمكن لهم الحكم بالإختلاف يقينا إذ عاينوه، وما عاينوه لا يمكن أن يكون الإختلاف واللاختلاف فيه معا، واعتقادهم اليقيني بالإختلاف يبتني على أنَّ الواقع لا يمكن أن يعبر عنه من خلال تلك الآراء مجتمعة؛ إذ يلزم تناقض الواقع وهو محال، وبالتالي فإنَّ الواقع يتردد بين أحدها ويبرأ من الأخرى، وعليه فهناك من أدرك الواقع؛ لأنَّ الإختلافات

(١) راجع حول هذا المبحث كتب تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، وولتر ستيس، والأهواني، وبدوي، وغيرهم الكثير مضافا إلى الكتب المتعلقة بنظرية المعرفة التي أشرنا إلى بعضها فيا سبق.

متناقضة كما عاينوها، فالواقع محكي من خلال أحدها، فأحد المختلفين مدرك للواقع، فاختلافهم حول الوجود أنه متغير مطلقا أو ثابت مطلقا أو فيه ما هو متغير مقيسا إلى ما هو ثابت لا يمكن أن يشذَّ الواقع عن أحدها، واختلافهم حول الخير هل هو الفضيلة أو هو اللذة أو هو ما يستنسبه الفاعل اختلاف لا يمكن أن يشذَّ الواقع عن أحدها، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي لسنا بصدد إحصائها، فالإختلاف الحاصر للواقع يقضي بكون الحق من نصيب أحد المختلفين، وبالتالي كانت معرفة الواقع حاصلة فضلا عن كونها ممكنة، والضابط فيها هو الضابط الذي يتقولب في رحمه سنخ التحقق، وهو استلزام خلافه للجمع بين المتناقضين كما نبهنا عليه مرارا.

◈ الحجة الثانية:

«إنَّ العلاقات بين الأشياء ليست ثابتة، ومعرفتنا عنها ليس واحدة، وبالتالي فإنَّ المعرفة غير ممكنة لأنه ليس هناك ما هو ثابت كي نعرفه، ولسنا نستطيع الثبات في المعرفة حتى يمكننا دعوى معرفة شيء».

بما قلَّ ودلَّ تنزيها للعقل عن الخوض في كلام ليس يمكن للقائلين أن يكونوا قاصدين له، وإنما يقولونه دون أن يعنوه فنقول:

إنَّ التغير وصف لحالة التعاقب في الأحوال لشيء ما، فهو متضمن الدلالة على أحوال لها الثبوت في نفسها، وإنما تتعاقب في الثبوت لشيء ثابت هو محل لذلك التعاقب، ويوصف بأنه متغير من حيث تعاقبها عليه، وبالتالي فإنَّ لذلك الشيء الذي هو محل للتعاقب ثباتا في نفسه به يتصحح وصف الأحوال بالتغير والتعاقب عليه.

ثم إنَّ لكل حال من تلك الأحوال ثبوتا في نفسه لذلك الشيء، إلا أنَّ لثبوته

أمداً بانتهائه، يعقبه حال آخر حاله كالسابق من حيث أن له كذلك الثبوت في نفسه ولذلك الشيء، وأن لثبوته أمدا.

ومن هنا فإنَّ إدراكنا يكون متغيرا إذا تعلَّق بمحل تلك الأحوال المتعاقبة من حيث إنها تتعاقب عليه، ويكون ثابتا من حيث أنه متعلق بما هو ثابت وهو حال التغير والتعاقب، وكذا إذا تعلق بكل حال من تلك الأحوال من حيث ثبوته السابق على انتفائه ومتعقبيته للحال الآخر، وكذا إذا تعلق بالشيء المتواردة عليه تلك الأحوال في نفسه أو من حيث مجموع ما يتعاقب عليه من الأحوال.

فكل هذه الإدراكات ثابتة لكون مدركاتها ثابتة، بل إنَّ حالة التغير كانت موضوعا لعدة إدراكات ثابتة؛ وذلك لكون التغير متضمنا ومتقوما بالثبات للموضوع الموصوف به، ولأحواله التي يصف التغير علاقتها فيما بينها بالقياس إلى محل التعاقب.

ومن هنا فالمتغير من حيث هو متغير ليس هو هو قبل التغير وبعده، ليكون هو وليس هو فنجمع بين النقيضين البديهي بطلانه، فالمتغير في حال ما قبل التغير غيره من الجهة التي صار إليها بعد التغير، وبالتالي فالمعرفة به قبل التغير تبقى هي هي بالقياس إلى ذلك الحال، والمعرفة به بعد التغير معرفة بموضوع آخر، وبالتالي معرفة أخرى لشيء مغاير لا تبدل بالمعرفة، بل ازدياد فيها وتراكم بين إدراكات لها الثبوت لمكان ثبوت مدركاتها.

ويحسن أن نقف عند هذا الحدِّ؛ فإنَّ الزيادة في الجواب على هذا الخلط لا تليق بالعقل.

◈ الحجة الثالثة:

«إنَّ كلَّ معرفة تدعى فهي بتوسط معلوم سابق، وبالتالي فإن المعرفة بالسابق ستحتاج في حصولها لمعرفة أسبق، وهذه كذلك إلى ما لا نهاية، فليس يمكن معرفة شيء».

وليت شعري كيف عرفوا ضرورة كون المعرفة بمجهول تتوقف على التوسيط لما هو معلوم؟ أليست هذه معرفة؟ فكيف حكموا بها ليبطل أصل إمكان المعرفة؟ فهل هذا إلا تناقض في الدعوى.

ثم إذا كانت دعواكم بهذه الضرورة لمكان أنَّ المجهول بما هو مجهول لا يمكن أن يصير معلوما من نفسه، وإلا صار معلوما ومجهولا معا، وهذا تناقض صريح بديهي البطلان لا يحتاجٍ إلى واسطة في معرفته، وإذا كان كذلك فقد نقضتم الدعوى، فليست كلُّ معرفة تحتاج إلى وسط للعلم بها، بل منها ما هو بين بنفسه إليه يرجع تبيين كل شيء وهي قاعدة التناقض.

◈ الحجة الرابعة:

«لأن دعوى المعرفة تؤدي بالفكر إلى التسلسل يهرب الدوغمائيون منه بادعاء مصادرات يقفون عندها في المعرفة دون دليل».

نعود ونقول هل التسلسل ممتنع ودليل على استحالة المعرفة فما الدليل على امتناعه؟ فهل دليلكم عليه سيتسلسل؟ فإذا تسلسل وقبلتموه دليلا على بطلان المعرفة فكيف رفضتم معرفة بنيت على التسلسل؟ وإن كانت المعرفة بطلان التسلسل ترجع إلى امتناع التناقض فالقول هو القول بأنه لا تسلسل في المعارف، بل ترجع إلى قاعدة امتناع التناقض أو إلى ما ابتني عليها كما

في مبادئ الهندسة الإقليدية، وكما قمنا بسلوكه وتطبيقه في الباب الأول، لتحصيل العلم بقواعد العلية والسنخية والقابلية وضوابط الإدراك الحسي وتعدد قوى الإدراك وضوابط الإدراك.

◈ الحجة الخامسة:

«طالما أنَّ التسلسل ممتنع فهروبا منه يضطر مدعي المعرفة إلى تبرير المقدمات بالنتيجة، وحيث قد برر النتيجة بالمقدمات فوقع في الدور الباطل، بل أكثر من ذلك فإننا نبطل قدرة العقل على المعرفة، فكيف يصح منكم أيها الدغمائيون أن تستدلوا على قدرته بنفس العقل؟ وهل ذلك إلا مصادرة؟».

جف القلم وسقط الحياء فاجتر الإنسان سخافاته اجترارا، وأنزل نفسه دون العجماوات منزلا، أنبؤوني كيف امتنع الدور عندكم أليست دعوى امتناعه دعوى معرفة؟ فكيف تكونت أبالدور؟ فكيف بنيتم عليه ومنعنتم غيركم أم بالرجوع إلى امتناع التناقض فهو المطلوب؟

ثم رفضتم استدلال العقل، وطعنتم الإستدلال على صحة استدلاله به، لكونه دورا، هلا تلطفتم بمنكم أن تنبئونا أن حكمكم بأن ذلك دور هو استدلال بأي شيء؟ أليس بالعقل؟ فكيف تستدلون بالعقل على عدم صحة استدلاله؟ أليست هذه الدعوى متناقضة؟

حقا إنها أقوال تضحك وتبكي، يخجل من ترديدها العاقل إلا مداعبة، ويعرض عن الرد عليها إلا تلطفا وتواضعا.

٢. حجج أناسيداموس على أصل امتناع المعرفة

◈ الحجة الأولى:

«معرفة الحقيقة غير ممكنة لأنَّها إما أن تكون محسوسة أو معقولة، ولكنها ليست محسوسة لأنَّ كلَّ محسوس فهو مدرك بالحسِّ وليست الحقيقة مدركة بالحسِّ لأنَّ الإحساس بذاته خلو من البرهان، وليس يمكن إدراك الحقيقة من دون برهان، فليست الحقيقة محسوسة وليست كذلك معقولة، وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيا».

الحقيقة وصف للإدراك من حيث حكايته عن شيء ما، كما هو في نفسه سواء كان شيئا يقع متعلقا للحواس أم لا، وبالتالي نفس الحقيقة متعلقة للفعل الإدراكي الباطني للذات التي لها قوة الإدراك، فهي ليست مما ينال بالحسِّ، بل هي من سنخ المعاني الحاضرة عند المدرك بنفسها إلا أنَّ فعل الإدراك من خلالها يكون بنحو النظر من خلالها إلى محكيها الذي قد يكون قابلا للحس أو لا، وحيث إنَّ الحسَّ عبارة عن ارتباط أدوات الحس بالشيء المحسوس فيؤثر فيها، وتنطبع في الذات معانٍ تحكي تلك الإنفعالات الحسية من حيث ارتباطها بالشيء المحسوس، فليست وظيفة أدوات الحسِّ بما هي أدوات الحس سوى الإنفعال بالشيء المحسوس بتوسط الإرتباط؛ لتحدث في الذات المدركة صورا لتلك الإنفعالات هي في نفسها لها شأنية الحكاية من حيث هي معانٍ أما الحكم بمطابقة محكيها الذي تشير إليه تلك المعاني للشيء المحسوس في نفسه أي الحكم بكون ذلك المدرك هو حقيقة للشيء المحسوس فذلك ما لا شأنية لأدوات الحسِّ لتحديده، وإنما وظيفة العقل باستعمال قواعده في تفحص

حال الصورة من الشيء في نفسه، من حيث نحو الإرتباط الذي يكون ذا دخالة في تحديد طبيعة الصورة؛ كدخالة أداة الحسِّ وخصوصيات الشيء المحسوس، وبالتالي فإنَّ الحقيقة بما هي حقيقة دائما مدركة بالعقل وهي غير محسوسة، إلا أنها إذا كانت حقيقة لمحسوس فتستعين الذات العاقلة بأدوات الحسِّ للإرتباط بذلك الشيء القابل للحسِّ، وتستعين بالخيال لتصور الصور الحاكية في نفسها عن الشيء المحسوس، أما الحكم بحقيقيتها وتصورها كحقيقة فيتوقف على عمل القوة العاقلة بقواعدها؛ كما بينا في الباب الأول في كيفية إدراك حقائق المحسوسات.

- الحجة الثانية:

«لا يستطيع الجسم أن يحدث جسما؛ إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئا لم يكن موجودا، وأن يصير الواحد اثنين، ولا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لا جسميا؛ وذلك لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والإنفعال يقتضيان التماس، واللاجسمي منزه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل ولا يستطيع الجسم أن يحدث لاجسميا واللاجسمي أن يحدث جسميا، لأنَّ الجسمي لا يحتوي طبيعة اللاجسمي، واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسمي فالعلية ممتنعة».

قد تقرر فيما تقدم في الباب الأول وفي الباب الثاني حال مبدأ العلية من الضرورية والواقعية، وهو يقرر توقف فعلية ما كان معدوما أو ناقصا في نفسه، بحيث يمكن عدمه على غيرٍ يكون متقدما عليه يفيض ذاته بالضوابط التي قررناها فقاعدة العلية تبين ضرورية ارتباط المعلول بغيره فقط، أما كيفية حصول تلك الإفاضة فتلك تابعة لخصوصية العلة، والعلم بذلك يتوقف على

العلم بحقيقة العلة لا بأصل عليتها، والجهل بذلك لا علاقة له بأصل العلم بالعلية لأنَّ العلم بمدأ العلية بتوسط مبدأ امتناع التناقض يدور معه كيفما دار فلا يختلف ولا يتخلف.

ثم إنَّ التفاوت بين الذوات في سلسلة العلل والمعلولات إنما هو بأقساطها الكمالية، ومتى كان قسط كمال الشيء يقتضي انتفاء الحاجة إلى مادة؟ وبالتالي لا يكون جسما فإن ذلك يعني زيادة قسط كماله على قسط كمال ما هو جسم، والعلم بكيفية إفاضة ما ليس بجسم للجسم يتوقف على العلم بخصوصية ذات العلة غير الجسمية، وإن كنا نعلم يقينا أن تأثيره للجسم لا يحتاج إلى المماسة؛ لأنَّ ذلك شأن تأثير الاجسام وتأثرها من حيث كونها مادية، أما ما قسط كمال ذاته بريء عن المادة فلا يسلك في تأثيره وتأثره سلوك المادة، بل يمتنع عليه بالضرورة؛ لاستلزامه التناقض، أي كونه لاماديا وماديا معا، أما الجهل بكيفية ذلك فلا يخدش بالعلم الضروري بأصل العلية، فالعقل يعتقد بالعلية اضطرارا، وإن جهل خصوصياتها تبعا لجهله بخصوصيات العلة الذي قد يكون ممتنعا عليه؛ لكون قسط كمال العلة فوق قسط كمال العاقل إذ يمتنع احاطة الداني بما هو دان بالعالي بما هو عالي دون العكس.

◈ الحجة الثالثة:

«يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أنَّ الظواهر علامات العلل الخفية، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع، ولا تفسر على نحو واحد مثل أعراض الأمراض تظهر للأطباء ويختلفون في تأويلها، والإختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة فالعلم ممتنع».

قد بينا في الباب الأول كيفية الوصول لإدراك خصوصيات الأشياء التي

هي مبادئ التأثير والتأثر بين الأشياء من خلال أفعالها وانفعالاتها، تبعا لما قررناه من قواعد العلية والسنخية والقابلية، وبينا كذلك كيفية تحديد خصوصيات المحسوس في نفسه بتوسط نحو تأثيره في الحواس، تبعا لخصوصياته وخصوصيات تلك الحواس ونحو الإرتباط بينهما، وبالتالي متى ما كان السلوك في تحديد العلل والمبادئ للأفعال والإنفعالات برهانيا أي مستندا إلى القواعد الضرورية في الإدراك الموجبة لحصول العلم اليقيني فإن نتيجة الإستدلال ستكون حقيقية مطابقة للشيء في نفسه، ومتى لم يتمَّ السلوك طبقا لذلك فلن يصيب المستدل الحقيقة إلا اتفاقا نادرا، ومع ذلك لن يكون يقينيا لقبوله للزوال، وعليه من الضروري وقوع الإختلاف بين المستدلين متى ما تفاوتوا في اعتمادهم على طرق الإستدلال، ولن يكون المصيب بنحو يقيني منهم إلا من كان مبرهنا؛ أي مراعيا لضوابط البرهان.

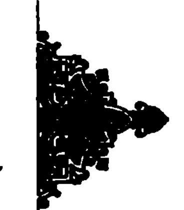
ومما تقدم هنا وحين التقويم لتقرير **كانط** حول العلية، وكذا في الباب الأول يعلم حال دعوى **كانط** نفسه من اقتصار العلم على الظواهر دون الشيء في ذاته فلا حاجة إلى التكرار طالما أننا نقلنا كلامه سابقا، وإنما نزيد هنا أن التفرقة بين الظواهر والأشياء في ذاتها، إنما هي من جهة احتمال عدم مطابقة محكي ما يظهر في الإدراك للشيء في ذاته، مع كون خصوصية الظواهر ـوالتي هي مجرد معانـ الإشارة والحكاية عن الشيء في ذاته، الذي يكون منشأ لظهورها في الإدراك، تبعا لنحو الإرتباط بين المدرك والشيء في ذاته، وعليه لا يمكن فرض انعزال عالم الظواهر بالكلية عن الأشياء في ذاتها، بل هو مستفاد منه بنحو الحكاية والإشارة إليه، وقيمة الظواهر من حيث تلك الإشارة والحكاية متى ما كانت المطابقة بين محكياتها وذوات الأشياء، أما

عزل الظواهر بالكلية فهو خلف كونها ظواهر ، ونفي شأنيتها للحكاية عن خصوصيات الأشياء في نفسها خلف كون ذوات الأشياء منشأ لها بتوسط نحو الإرتباط، فما فعله **كانط** من عزل عالم الظواهر عن علم الشيء في ذاته أوقعه في المثالية التي انبرى لردها في طبعة كتابه الثانية، فربط الظواهر بالواقع واستدل عليه، فنفى عنه مثالية **باركلي** ولاأدرية **هيوم**، إلا أنه أصرَّ على لاأدرية أخرى، وهي علاقة الظواهر في التعبير عن الأشياء في ذاته، فوقع في تناقض آخر زائدا على التناقضات الأخرى.

الفصل الثالث:



إمكان المعرفة الحسية



- حجج أناسيداموس

إمكان المعرفة الحسية

حجج أناسيداموس

- الحجة الأولى:

«إنَّ اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة، فالرؤية مثلا تختلف باختلاف تركيب العين، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان فإن منه المغطى بصدف أو ريش أو قشر أو شعر، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته، وبالتالي فلنا أن نقول عن الشيء المدرك بالحواس أنه يبدو لنا كذا لا أنه كذا في ذاته، إذن لا يسوغ لنا أن نفرض أن اختلاف إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان».

إنَّ هذه الحجة تقرُّ مسبقا بقاعدتي العلية والسنخية، ولذلك حكمت بضرورة اختلاف الإحساسات تبعا لاختلاف الحاسة، وحيث إنَّ الإحساس هو انفعال أدوات الحسِّ بالمحسوسات بتوسط الإرتباط كما بينا في الباب الأول، وبالتالي فإنَّ طبيعة الإحساس تتأثر بحال الحاسة ونحو الإرتباط وخصوصية المحسوس، وبالتالي فإنَّ إختلاف أيٍّ منها مؤدٍّ بالضرورة إلى تغير الإحساس، فما عليه المحسوس في نفسه دخيل في تحديد طبيعة الإحساس؛ كدخالة

طبيعة الحاسة ونحو الإرتباط في ذلك فكما أنَّ الإختلاف يستدعي التغير فكذلك الإتحاد يستدعي وحدة الإحساسات، وبالتالي فليست الإحساسات بما هي إحساسات فعل أدوات الحس ولا خصوصيات المحسوس في نفسه، بل أثر خصوصيات المحسوس في الحس بحسب خصوصية الحاسة بتوسط الإرتباط، فالإحساس أثر المحسوس ولكن بالواسطة، واختلاف الواسطة يختلف معه نحو التأثير واتحادها يقتضي اتحاده؛ ولذا كانت الإحساسات المتفقة عند بني الإنسان وكذا الحيوان أكثر من أن تحصى وليس الإختلاف إلا نتيجة اختلاف في تلك الوسائط، فيكون الإحساس انعكاسا لخصوصية المحسوس بحس تلك الحواس، أما تحديد ما يكون عليه المحسوس في نفسه ومدى مطابقة الإحساس له فذلك ليس من شأن الحس، وإن كانت كل صورة تحصل بتوسط الإحساس تحكي في نفسها وتشير إلى المحسوس إلا أنها حكاية تابعة لخصوصيتها كمفهوم وصورة متقومة بالحكاية والإشارة إلى محكي، أما المطابقة واستكشاف خصوصيات المحسوس فذلك على عهدة العقل بتوسط قواعد العلية والسنخية والقابلية مستعينا بانفعالات الحس بالمحسوس لاستكشاف ما عليه في نفسه، وقد فصلنا ذلك في الباب الأول.

ولكن نضيف هنا أن الإحساس بما هو إحساس لا يوصف بالصدق والكذب والحقيقية واللاحقيقية، بل بالوجود والعدم، أما تلك فهي أوصاف للصور الناتجة عن الإحساس من حيث قيام العقل باستكشاف حال المحسوس في نفسه فيسبغ على تلك الصور صفة المطابقة أو عدم المطابقة، بمعنى أن حال المحسوس وخصوصيته هي تلك التي تقتضي ذلك الأثر، وأن ذلك الأثر راجع إلى خصوصيته لا إلى اختلال في الحاسة أو طبيعة الإرتباط؛ ولذا قد

يضطر العقل في حكمه إلى الإستعانة بآثار المحسوس في أكثر من حاسة تبعا للتلازم بين خصوصياته في التأثير كما بينا سابقا في الباب الأول، ولكن حيث إنَّ التعبير عن تلك الخصوصيات كان بلحاظ آثارها في الحواس؛ لأنَّ إدراكنا إياها منحصر بالحواس أي بالتأثر بها، وبما أنَّ تلك التأثيرات وطبقا لقواعد العقل هي من المحسوس في نفسه كان التعبير عن ما هو في نفسه من حيث آثاره.

◈ الحجة الثانية:

«إنَّ اختلاف الناس جسما ونفسا يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم فكيف الإختيار؟ هل نرجع للأغلبية؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعا، ثم إنَّ الأغلبية تختلف بين بلد وبلد وبين عصر وعصر، فيتعين العدول عن الإختيار والإمتناع عن الحكم».

حال هذه الحجة حال السابقة والجواب هو الجواب، ونزيد هنا أنَّ الاختلاف تبعا لاختلاف الناس واتحاده تبعا لاتحادهم بالقياس إلى محسوس بعينه إنما هو لمكان حال المحسوس الذي تختلف انفعالات الحواس به تبعا لاختلافها، وتتحد تبعا لاتحادها ولذلك المتفقون في حال الجسم يتفقون في نحو الإنفعال عن المحسوس، والمتفقون في حال آخر كذلك وهكذا، وليس ذلك إلّا لاختلاف الواسطة في التأثير في الحس طبقا لما قررناه من قواعد العقل، وحيث إنَّ تلك الإحساسات لا توصف بالصدق والكذب كما مر فلا ضير في اختلافها، بل يكون هذا الإختلاف وسيلة يستعين بها العقل لتحديد خصوصية المحسوس في نفسه المؤثرة لكل تلك الإحساسات تبعا لاختلاف القابل وهو الإحساس.

◈ الحجة الثالثة:

«إنَّ الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد، فالبصر يدرك بروزا في الصورة، واللمس يدركها مسطحة، والشيء يكون ذا رائحة لذيذة للشم ولكن طعمه مؤذ للذوق، وما يدرينا لعل تباين الإدراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا، وبالتالي فلسنا ندرك إلا الظواهر لا الحقائق».

إنَّ إختلاف الإحساس تبعا لاختلاف سنخ الحاسة غير اختلاف الإحساس تبعا للإختلاف في نفس الحاسة؛ إذ الأول يستدعي اختلاف سنخ القابلية بينها، وبالتالي اختلاف ما يقع التأثر به من خصوصيات المحسوس بخلاف الثاني؛ فإنَّ الإختلاف يرجع إلى نحو القبول بعد الإتحاد في سنخ القابلية، وبالتالي في الخصوصية المتأثر بها من المحسوس، وذلك تبعا لما تقرر في الباب الأول من قاعدتي السنخية والقابلية، وبالتالي ليس الإختلاف بين المسموع والمبصر تابعا لمحض الحاستين، بل للخصوصية في المحسوس التي يقبل كل منهما التأثر بها، وإلا لما انفردت حاسة عن أخرى، بل لتلازمتا في التأثر طالما أنَّ المنشأ واحد وقد فصلنا في الباب الأول ذلك، وبالجملة اختلاف الإحساس بين الحواس يستند إلى اختلاف خصوصيات المحسوس في نفسه.

◈ الحجة الرابعة:

«إنَّ إدراكات الشخص الواحد تختلف باختلاف الظروف من السِّنِّ والصحة والمرض والنوم واليقظة والإنفعال والهدوء وغير ذلك، فمثلا العسل يبدو مرا في الحمى، وتبدو الاشياء صفراء للمصاب باليرقان، وإن قيل إنَّ هذه الحالات مرضية استثنائية فكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفا يغير الظواهر؟».

◈ الحجة الخامسة:

«إنَّ الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع، فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة، فإذا ما اقتربت تبدو كبيرة متحركة، والبرج المربع يبدو مستديرا عن بعد، والعصا تبدو منكسرة في الماء مستقيمة خارجه، وضوء المصباح يبدو ضئيلا أمام الشمس بينما يبدو ساطعا في الظلام، وهكذا أمور كثيرة، فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله والأوضاع التي تتخذها والمسافات التي تفصلنا عنها؟».

قد علم حال هاتين الحجتين مما تقدم فلا نعيد.

◈ الحجة السادسة:

«إنَّ الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة، فلون الوجه يختلف في الحرِّ والبرد، ويختلف الصوت في الهواء اللطيف وفي الهواء الكثيف، ويختلف ضوء الأرجوان في ضوء الشمس وضوء المصباح، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك، فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به».

إنَّ هذه الحجة لا تدلِّل على اختلاف الإحساس إلا تبعا لتغير المحسوس وتأثره بالظروف المقارنة، وبالتالي فإنَّ ما يقع عليه الحسُّ هو المحسوس من حيث تأثره في نفسه بتلك الظروف، ولذلك اختلف الإحساس؛ أي أثر المحسوس في الحواس تبعا لاختلاف المحسوس في نفسه، وهذا مقتضى التفاعل بين مكونات عالم الطبيعة والتغير الذي يطرأ على الأشياء في نفسها من حيث أحوالها وعوارضها.

◈ الحجة السابعة:

«إنَّ الأشياء تبدو لنا مختلفة على حسب الكمية؛ فقرن المعز يبدو أسود اللون بينما قشوره تبدو بيضاء، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة والنبيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا».

والكلام هو الكلام فلا نعيد.

◈ الحجة الثامنة:

«ليست الأشياء مدركة في نفسها، بل بنحو نسبي، فالشيء يكون إلى اليمين وإلى اليسار، وصغيرا وكبيرا، وإلى أعلى وإلى أسفل أبا وابنا».

إنَّ هذه الأوصاف وما شاكلها هي في حقيقتها نسبية متقومة بالإضافة إلى الغير، وبالتالي يختلف الوصف باختلاف المقيس إليه، وباختلاف المقيس إليه يكون مطابق المحكي في نفسه مغايرا لمطابق محكي الآخر؛ لأنَّ منشأ انتزاع هذا الوصف مغاير لمنشأ انتزاع الآخر فالإنسان من حيث كونه متولدا من نطفة إنسان آخر يوصف بأنه إبن ومن حيث أنه مولد لنطفة إنسان آخر فهو أب، فالأب هو الإنسان من حيث مولديته لنطفة إنسان آخر، وهذه الحيثية تعليلية مأخوذة عليتها قيدا في الموضوع، وتعني بالتالي تعدد منشأ انتزاع كل من الوصفين، وبالتالي تعدد الأشياء الموصوفة لا وحدتها مطلقا.

◈ الحجة التاسعة:

«إنَّ الأشياء تبدو لنا باختلاف حسب المألوف والنادر، فالنجم المذنَّب يدهشنا لندرته، ولولا أننا معتادون على الشمس لكانت تخيفنا فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها، بل كثرة ورودها وندرتها».

إنَّ ما تدلِّل عليه هذه الحجة هو اختلاف المشاعر تبعا لاختلاف أنسنا بالأشياء وعدمه، وتبعا لاختلاف الشعور يختلف الوصف الذي نصف به الأشياء، وبالتالي ليست تلك الأوصاف إلا حاكية عن نحو تأثر النفس بحسب خصوصيات تلك الأشياء، فليس كلُّ غريب مخيفاً وليس كل مأنوس يشعر بالأمان، بل التأثر تابع للخصوصية التي في نفسه، وإنما العادة والأنس بحصوله موجب للتحكم في انفعالات النفس، والأمر أجلى من أن يشرح لكونه وجدانياً غير مكتسب.

◈ الحجة العاشرة:

«إختلاف العادات والقوانين والآراء بين الشعوب دليل أنَّ الحقَّ هو بالنسبة إلى القائل به لا أنه حق في ذاته، فالمصريون يحنطون الموتى، والرومان يحرقونهم، وآخرون يلقونهم في المستنقعات، ويجيز المجوس زواج الأبناء من أمهاتهم. ويجيز المصريون زواج الأخوة من أخواتهم، ويحظر القانون اليوناني جميع ذلك».

إنَّ الإعتقاد قد يكون متعلقا بانفعالات النفس بالقياس إلى أمر ما فلا يكون وراء هذه الإنفعالات، بما هي للذات واقع سوى انفعال النفس، وبالتالي فصدقها بالقياس إلى موطن وقوعها، وهو الذات المنفعلة، ولا واقع لها بالقياس إلى الذوات الأخرى غير المتفقة في ذلك الإنفعال.

وقد يكون متعلقا بآراء توورثت ممن يرى الوارث لزوم قبول قوله واعتقاده بها، إنما هو من حيث إنها قول لمن يجب قبول قوله سواء كان شخصا بعينه أم جماعة، وبالتالي فإنَّ صدقها يكون بالقياس إلى واقعها، وهو كونها قول من يؤخذ بقوله، فتكون واقعا بالقياس إلى من يرى الأخذ بقوله.

وقد يكون متعلقا بما اعتاد المعتقد عليه وأنسه، فيكون الاعتقاد به من حيث هو معتاد عليه ومأنوس، وصدقه من حيث المطابقة لواقعه وهو كونه معتادا ومأنوسا بالنسبة إلى المتعود والآنس به.

وقد يكون متعلقا بشيء من حيث كونه كذلك في نفسه بمعزل عن رأي راء وقول قائل وعادة معتاد وانفعال منفعل، وذلك لكونه كذلك في نفسه وقع متعلقا لشيء من ذلك أم لا، وبالتالي يكون صدق الإعتقاد به بالقياس إلى واقعه أي حاله في نفسه، ولا يمكن أن يكون الإعتقاد صحيحا ما لم يكن متعلقا به بما هو في نفسه بمعزل عن أي حيثية أخرى.

ومن هنا فإنَّ واقعية ما عدا الأخير تكون نسبية، بمعنى أخذ متعلقية الإنفعال للمنفعل به، أو ارتباط المقبول بمن يقبل منه، أو تبعية ارتباط المعتاد والمأنوس بمن اعتاد عليه وأنس به حيثية تقيدية في متعلق الإعتقاد، بحيث متى ما ألغيت تلك الحيثية كان الإعتقاد كاذبا؛ لأنَّ إلغاءها يعني تعلق الإعتقاد بها بما هي في نفسها، والحال أن واقعها مقيد بتلك الحيثيات، فتكون معتقدة بالقياس إلى واقع غير متضمن لها، فصدقها ليس على الإطلاق وكذا كذبها.

أما الأخير فإن واقعيته مطلقة، فإما أن يكون صادقا مطلقا وإما أن يكون كاذبا مطلقا، وإلّا لزم كون الشيء كذلك في نفسه وليس كذلك في نفسه معا، **ومن هنا** فالنسبية بالقياس إلى ما هو الشيء في نفسه غير معقولة، فهي ممتنعة لكونها فرضا صريحا للتناقض.

والإعتقادات المتعلقة بالواقع هي من النحو الأخير، وبالتالي لا مجال لنسبيتها في الصدق والكذب **بل**:

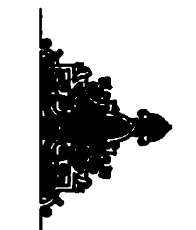
إما أن تكون صادقة، ولا يمكن أن تكون غير ذلك فيما إذا كانت واضحة في نفسها، فالإعتقاد بها واضح الصدق مطلقا أو غير واضحة في نفسها، بل تستوضح وتتبين بغيرها بطريق البرهان المعصوم، فيكون مخالفه معتقدا بما هو كاذب بالضرورة

وإما معتقد بصدقها دون أن يكون طريق الإعتقاد موجبا للإعتقاد بصدقها مطلقا، بل يقبل التزلزل لعدم وضوحها في نفسها أوعدم برهانية طريقها، فيجب أن يكون الإعتقاد بصدقها من حيث البناء على طريقية الدليل إلى الواقع لا مطلقا، وعليه فمتى تعدى عن ذلك كان كاذبا لأن الشيء في نفسه غير مطابق لذلك الإعتقاد.

ومن ثَمَّ فإنَّ الخلط والتعدي عن حريم موضوع الإعتقاد هو الموهم بالنسبية والموقع في الحيرة، وبالتالي فالإختلاف إن كان لرجوع الإعتقادات في مصادرها إلى ما عدا الأخير مع ارتكاب تعميمها كما لو انها بالنحو الأخير فالصادق منها هو أحدها؛ لأن صفة الواقع هي هي ولا يعقل تعددها، وهذا إذا اقتسمت بالإستيعاب إحتمالات الواقع وإلا أمكن كذبها جميعا، وكذا إن كان لرجوعها إلى الأخير إدعاء فلا يمكن اجتماعها في الصدق للشيء في نفسه لاستلزامه التناقض.

أما إن كان مع رجوعها إلى الأخير حقيقة فهو فرض للمحال؛ لامتناع تأدية البرهان إلى نتائج مختلفة فيكون رجوعا ادعائيا، والكلام هو الكلام.

الفصل الرابع:



حدود المعرفة

- إمكان معرفة حقائق الأشياء
- العلم بما لا يناله الحسُّ

حدود المعرفة

١. إمكان معرفة حقائق الأشياء

إن أحد قسيمي علم الحكمة وهو الحكمة العملية والتي تتضمن **ثلاثة علوم**: الاخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن، قد تكفلت ببيان ضوابط السلوك العملي التي ينبغي مراعاتها من قبل النفس الإنسانية تحصيلا لكمال العقل العملي، كما كان غرض قسيمها ـالحكمة النظريةـ تحصيل كمال العقل النظري، إلا أنَّ غاية العلم بمسائل علوم الحكمة العملية هو العمل بتحكيم قوة الإعتدال؛ أي العقل العملي بسيادته على باقي قوى النفس النزوعية أي الشهوة والغضب، ومضافا إلى كون تحكيم العقل العملي مطلوبا لذاته لأنَّ كمال النفس بالموازنة بين احتياجاتها فبالموازنة بينها يكون التمام والكمال، وتمام الشيء وكماله مطلوب لذاته ومتحرك إليه بالذات بمقتضى السنخية بين المتحرك والمتحرك إليه ـوهو ما تفصيله على عهدة تأصيل الحكمة العمليةـ فإن لذلك غاية أخرى؛ وهي استتمام استعداد العقل النظري برفع الموانع التي تحول دون عقله بالفعل لمكان طغيان قوتي الوهم والخيال

وسيطرة النزعات العصبية والرغبات المانعة من موضوعية الإدراك بسلوكه طريق البرهان، فإنَّ هذه الموانع لترتفع بتهذيب النفس وتحكيم عقلها العملي على باقي القوى، فيستتم استعداد العقل النظري ليكون عقلا بالفعل يحاكي واقع الأشياء في نفسها.

ولذلك كان اهتمام الحكماء بضوابط الإدراك وطريق البرهان مقارنا لاهتمامهم بضوابط السلوك، وطرق تهذيب النفس لما لتهذيب النفس من التأثير المزدوج في كمال الإنسان علما وعملا.

ولكن وفي قبال توجه الحكماء طبقا لما يقضيه العقل كان هناك من أعياه العجز عن تميز الحكماء من أدعيائهم والحكمة من الجهالة، فأوهمه الخلاف بين أدعياء الحكمة ممن مارس التفكير خبط عشواء، أو كان محكوما بالقبلية الصماء، أو منقادا لقبطان هواه وبين الحكماء أرباب العقل وصراط البرهان أن خال المعرفة بالفكر تأبى أن تنال، فعكف على نفسه واكتفى بالعمل تقربا إلى البارئ الجليل؛ ليعلمه من لدنه علما من غير طريق العقل، فتكشف عن بصيرته الحجب ويرى ما ليس للعقل إليه سبيل.

وعندما عاد وادعى أنه قد حاز ما حاز، ورأى ما رأى من غير طريق العقل انتصب للعقل محاربا، وبقدراته مبخسا، وإلى نفسه داعيا، فظلم العقل بجحده إياه ما خوله البارئ الجليل وحباه، وقد كان ينبغي لمن خلصت نفسه وصفا معدنه أن يكون أحق من يرى بعين الخالق قيمة ما وهب، ولكن لله في خلقه شؤون.

ونحن فيما يلي سنعرض لأقوال هؤلاء لنزنها بمكيال البرهان، ونشرب

من قدح العلم ماء قراحا يغسل ما خلفته النزاعات فينا، ويداوي جراح عقولنا لنقف على بساط الحكمة، ليحملنا إلى تاسع الأفلاك حيث لا وراء هناك.

◈ كلام القونوي على إدراك حقائق الأشياء[1]

كلام **القونوي** بحسب ما ورد في رسالته إلى **محمد بن الحسن الطوسي**(الخواجه) حيث قال:

«والإنسان من حيث جمعيته مغاير لكل فرد فرد من أفراد الأعيان الكونية ومن كون نسخة من مجموع الحقائق الكونية والأسمائية يناسب الجميع، فمتى طلب معرفة شيء فإنما يطلبه بالأمر المناسب لذلك الشيء لا بما يغايره؛ إذ لو انتفت المناسبة من كل وجه لاستحال الطلب؛ إذ المجهول مطلقا لا يكون مطلوبا كما أنَّ ثبوت المناسبة أيضا من كل وجه يقتضي الحصول المنافي للطلب؛ لاستحالة طلب الحاصل، وإنما حصول شعور ببعض الصفات والعوارض من جهة المناسبة هو الباعث على طلب معرفة الحقيقة التي هي أصل تلك الصفة المشعور بها أولا، فتطلب النفس أن تتدرج من هذه الصفة المعلومة أو اللازم أو العارض وتتوسل بها إلى معرفة الحقيقة التي هي لأصلها وإلى معرفة غيرها أيضا من الخواص والعوارض المضافة إلى تلك الحقيقة.

فتركيب الأقيسة والمقدمات طريق تصل به نفس الطالب بنظره الفكري إلى معرفة ما يقصد إدراكه من الحقائق، فقد يصل إليه بعد تعدي مراتب صفاته وخواصه ولوازمه تعديا علميا، وقد لا يقدر له ذلك إما لضعف قوة نظره وقصور إدراكه... أو لموانع أخرى... وغاية مثل هذا أن يتعدى من معرفة خاصة الشيء أو صفته أو لازمه البعيد أو القريب إلى صفة أو لازم آخر

(١) راجع رسالة القونوي إلى الطوسي في كتاب أجوبة المسائل النصيرية ص:١٨٨.

أيضا، وقد تكون الصفة التي ينتهي إليها معرفته من تلك الحقيقة أقرب نسبة إلى الحقيقة من المشعور بها أولا المثيرة للطلب، وقد تكون أبعد على قدر المناسبة الثابتة بينه وبين ما يريد معرفته.....

فمتى انتهت قوة نظره بحكم المناسبة إلى بعض الصفات، أو الخواص ولم ينفذ منها إلى كنه حقيقة الأمر فإنه يطمئن بما حصل له من معرفة تلك الحقيقة بحسب نسبة تلك الصفة منها، ومن حيثها وبحسب مناسبة هذا الطالب ومعرفتها منها ويظن أنه قد بلغ الغاية وأنه أحاط علما بتلك الحقيقة، وهو في نفس الأمر لم يعلمها إلا من وجه واحد ومن حيث تلك الصفة الواحدة أو العارض أو الخاصة أو اللازم وينبعث غيره لطلب معرفة تلك الحقيقة أيضا بجذب مناسبة خفية بينه وبينها من حيث صفة أخرى أو خاصة أو لازم، فيبحث ويفحص ويركب الأقيسة والمقدمات ساعيا في التحصيل حتى ينتهي مثلا إلى تلك الصفة الأخرى، فيعرف تلك الحقيقة من وجه آخر بحسب الصفة التي كانت منتهى معرفته من تلك الحقيقة، فيحكم على إنية الحقيقة بما تقتضيه تلك الصفة وذلك الوجه زاعما أنه قد عرف كنه الحقيقة التي قصد معرفتها معرفة تامة إحاطية، وهو غالط في نفس الأمر وهكذا الثالث والرابع فصاعدا.

فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد؛ لاختلاف الصفات والخواص والأعراض التي هي متعلقات مداركهم ومنتهاها، ومن ذلك الامر الذي قصدوا معرفة كنهه والمعرِّفة إياه والمميزة له عندهم فمتعلق إدراك طائفة يخالف متعلق إدراك طائفة أخرى كما مرَّ بيانه فاختلف تعريفهم لذلك الامر الواحد وتحديدهم له وتسميتهم إياه وتعبيرهم عنه، وموجب ذلك ما سبق ذكره، وكون المدرك به أيضا ــ وهو الفكر ــ قوة جزئية من بعض قوى الروح الإنساني، فلا يمكنه أن يدرك إلا جزئيا مثله؛ لما ثبت عند المحققين من أهل

الله والمعقول السليمة أن الشيء لا يدرك بما يغايره في الحقيقة، ولا يؤثر شيء فيما يضاده وينافيه من الوجه المضاد والمنافي.

.... ثم نرجع ونقول: ولما كانت القوة الفكرية صفة من صفات الروح وخاصة من خواصه أدركت صفة مثلها، ومن حيث إنَّ القوى الروحانية عند المحققين لا تغاير الروح صح أن يسلم للناظر أنه قد عرف حقيقة ما، ولكن من الوجه الذي يرتبط بتلك الصفة التي هي منتهى نظره ومعرفته ومتعلقها وترتبط الصفة بها كما مر بيانه.

.... وحقائق الأشياء في مقام تجردها وحدانية بسيطة، والواحد البسيط لا يدركه إلا واحد وبسيط كما أومأت إليه.... فلم نعلم من الأشياء إلا صفاتها وأعراضها من حيث هي صفات ولوازم لشيء ما لا من حيث حقائقها المجردة؛ إذ لو أدركنا شيئا من حيث حقيقته لا باعتبار صفة له أو خاصة أو لازم أو عارض لجاز إدراك مثله؛ فإنَّ الحقائق من حيث هي حقائق متماثلة وما جاز على أحد المثلين جاز على الآخر مثله، والمعرفة الإجمالية المتعلقة بحقائق الأشياء لم تحصل إلا بعد تعقلها من كونها متعينة بما تعينت به من الصفات واللوازم، كما عرفنا الصفة من حيث تعينها بمفهوم كونها صفة لموصوف ما، فأما كنه الحقائق من حيث تجردها فالعلم بها متعذر، إلا من الوجه الخاص بارتفاع حكم النسب والصفات الكونية التقييدية من العارف حال تحققه بمقام «كنت سمعه وبصره».

....وكما عجز البصر عن إدراك المبصرات الحقيرة مثل الذرات والهباء ات ونحوهما، وعن المبصرات العالية كوسط قرص الشمس عند كمال نوره فإنه يتخيل فيه سوادا لعجزه عن إدراكه مع انا نعلم أن الوسط منبع الأنوار والأشعة، فظهر تعلق الإدراك البصري بما في طرفي الإفراط والتفريط من الخفاء التام، والظهور التام متعذر... فكذلك العقول والبصائر

إنما تدرك المعقولات والمعلومات المتوسطة في الحقارة والعلو، وتعجز عنه المعقولات الحقيرة مثل مراتب الأمزجة والتغيرات الجزئية على التعيين والتفصيل كالنماء والذبول في كل آن، وعن إدراك الحقائق العالية القاهرة أيضا مثل ذات الحق جل جلاله وحقائق أسمائه وصفاته إلا بالله.

.... فظهر أنَّ العلم الصحيح لا يحصل بالكسب والتعمل، ولا تستقل القوى البشرية بتحصيله ما لم يجد الحق بالفيض القدسي الغيبي والإمداد بالتجلي النوري العلمي الذاتي» انتهى كلامه.

◈ التمييز بين مقامات ثلاث

وحتى يتضح حال كلام **القونوي** لابدَّ أن نبين أن الكلام تارة في دستور العقل ونهجه في إدراك حقائق الأشياء بمعزل عن مقام التطبيق، وأخرى في ما تتوقف عليه الممارسة والتطبيق لدستور العقل ومقدمات وجودها، وثالثة فيما هو قائم بين من حمل لواء الفكر وخاض عباب العلم من ممارسة ذلك النهج ومراعاة دستور العقل؛ إذ في كلام **القونوي** خلط بين المراحل الثلاثة كما هو حال كل من تكلم في النقض على دستور العقل من الخلط، وبالتالي الوقوع في الإجحاف بحق العقل وتحميله أعباء من انحرف عن رعيته وتمرد على دستوره، أو وصمه بالتطاول على ما هو خارج عن حريمه مما يأبى العقل بنفسه أن يخوض فيه، إذ ليست حدود العقل مفروضة عليه من خارج، وإنما هو بنفسه عاقل لحدوده خائض فيما له الخوض فيه، ومحجم عما أخرجه عن حرم مملكته.

◈ المقام الأول

أما الأولى فقد قررنا سابقا في الباب الأول ومتفرقات الباب الثاني قانون

العقل، ونعيد بتفصيل هو أخص بالمقام فنقول:

◇ خصائص الكون والتحقق

إن من المعاني ما هي هي في نفسها بمعزل عن أي ظرف تحقق، وذلك لكونها تصف التحقق والكون بما هو كون وتحقق كيفما وأينما فرض، فهي معانٍ موطنها وظرف فعليتها العقل، ومنها اكتسب صفة عقليته، إذ بإدراكه إياها عقل الإدراك عن أن ينزاح عن الإستقامة في انحكاء ما ينبغي أن يكون عليه فعل الإدراك، وبالتالي انحكاء ما هي عليه الهويات حسية كانت أو غير حسية من حيث هي هويات، أي أشياء بالفعل كما تبينا ذلك مفصلا في الباب الأول.

وإدراك تلك المعاني يبدأ مما هو بيِّن بنفسه واضح الكنه بذاته؛ كمعاني الثبوت والإنتفاء والفعلية، والإمكان والوجوب والإمتناع، والوحدة والكثرة، والماهية والهوية، والعلية والمعلولية، والسنخية والقابلية، والضدية والنقيض، سواء في إدراك صرفها وكنهها أو ما يتفرع عليه من إدراك مقتضياتها من الإرتباطات فيما بينها، فيتدرج مما هو واضح بنفسه من المعاني بكنهه إلى إدراك كنه ما يتركب منها، ويتوسط ما هو بيّن الإقتضاء منها أي الإرتباطات فيما بينها في تبين ما هو غير بين مما يرتبط بها.

ولمكان مدركية كنهها كانت المعاني المركبة منها مدركة بالكنه بتوسطها، وكانت مقتضياتها ولوازمها مدركة كذلك، ولذلك كان التدرج في الإدراك من المبادئ إلى ما يُبتنى عليها؛ إذ معلومية المبدء بكنهه تقتضي العلم بما يستلزمه علما بالكنه وبما هو هو في نفسه.

◇ خصائص الذوات

ومن المعاني ما هي هي بالفعل هويات، موطن فعليتها خارج العقل تنحكي فيما هي في نفسها للعقل بأحد طريقين إما بأن تعلم علتها وكنه مبدئها، فتعلم هي بالكنه تبعا بتوسط العلم بمبدئها، إذ المعلول من سنخ علته، ومتى ما علمت العلة علم ما تقتضيه ويصح فعلها إياه، وإما من طريق معلولاتها وآثارها، فيتدرج منها إلى مبادئها وصولا إلى أوائل المبادئ المؤتلفة لعلتها، فتعلم العلة بالكنه تبعا للعلم بما تأتلفه من الخصائص المقتضية لتلك الآثار المتدرج منها إليها.

◇ الذوات أقساط كمالية متفواتة

فحيث إنَّ كلَّ خصوصية من حيث هي هي وحدانية الأثر، كما تقرر في قاعدتي العلية والسنخية وتعدد الأثر سنخا تابعا لتعدد الخصوصية كذلك، وتعددها موجب لتعددها كذلك، فمتى ما علم الأثر أو اللازم بكنهه علم المقتضي والمنشأ بكنهه؛ لأنه في كنهه ليس إلا من حيث اقتضائه له، فمتى ما علمت آثار الهوية المختلفة سنخا علمت خصوصياتها المؤتلفة لها التي بها مؤتلفة كانت هي هي، فليست الخصوصية شيئا وراء مبدئية الهوية لذلك الأثر، فإن كان للمبدأ إسم عبر به عن الخصوصية المقومة للذات، وإلا كان إسم أثرها من حيث هو فعلية استعداد الهوية له معبرا عن مبدئه.

وحيث إنَّ كلَّ ما يمكن أن يكون بالفعل وهوية ما فهو متوقف على كونه في ذاته قسطا كماليا ما هو ذاته وحقيقته، ولذا كان ما يمتنع فرض تحققه ومحال فعليته لا ذات ولا حقيقة له، فلذلك كانت الحقائق والذوات متصنفة ضمن أنواع تحكي الأقساط الكمالية، أي الماهيات التي تصير بالفعل بتوسط

مبدأ الكل الذي هو بالفعل لذاته، بمعنى أن كماله المحض وغناه المطلق منشأ لحمل الفعلية والتحقق بالذات عليه؛ أي كونه هوية بذاته وهو هو لذاته، عنده تقف سلسلة التحقق تصاعديا وإليه تستند تنازليا.

وبما أنَّ الهويات متفاوتة في حقائقها من حيث قسط كمالها فكانت الذات العاقلة أكمل من غير العاقلة، والعاقل بالفعل أكمل من العاقل بالقوة، والعاقل بالفعل بذاته وهو مبدأ العالم أكمل من العاقل بالفعل بغيره، وبما أنَّ الإنسان هو ذات عاقلة بالقوة وبالتالي عقله بالفعل ليس لذاته ولا بمحض إفاضة غيره العاقل بالفعل، وإلا لصار عاقلا بالفعل وهو تناقض محال، بل تتوقف فعلية الإدراك على الإرتباط بين الذات الإنسانية والحقائق المتوخى عقلها بالفعل؛ ولذا كان لابدَّ للذات الإنسانية من أدوات للإرتباط بما لا يكفي محض العقل بالقوة للإرتباط بها، كما في الحقائق المادية؛ فكانت الحواس وسائط محققة للإرتباط بتلك المحسوسات، بحيث تنفعل الحواس عنها بنحو الحكاية لآثار المحسوسات وخصائصها، كما فصلنا في حقيقة الإدراك الحسي ودور العقل في الحكم بالمطابقة، ثم التحليل والإنتقال من اللوازم إلى الملزومات، ومن الآثار إلى المبادئ بتوسط قوانين العقل النفس أمرية، فيصير عاقلا بالفعل بعد العقل بالقوة.

وأما الإرتباط بما ليس بمادي محسوس من الحقائق التي هي هويات فإنما ينحصر من حيث ما تقتضيه قواعد التحقق والكون المدركة بذاتها عند العقل بلا توسط.

ومن هنا نقول حيث إنَّ كنه مبدأ العالم مجهول لنا، وإنما علمنا بمبدئيته بمقتضى قانون العلية الراجع إلى قانون امتناع التناقض، أما ما هو بالكنه فهذا

ما هو خارج حدود العقل، إلا من حيث أصل كونه وما تستتبعه خصوصية مبدئيته للهويات من ذاته من الغنى المطلق والكمال اللامتناهي المقتضي لانتزاع عنوان فعليته بذاته، أو ما يعبر عنه بوجوب الوجود.

◇ الفرق في العلية بين المبدأ الأول والمحسوسات

ثم إنه فرق بين علية المبدأ الأول لسلسلة الكائنات وعلية المحسوسات فيما بينها؛ إذ علية المبدأ الأول بالإبداع والإنشاء، وهي لا تكون دليلا على أزيد من لزوم كون المبدأ الاول في نفسه كاملا لا نقص فيه ولا فقد يعتريه ـجل وعلاـ فلا كثرة للخصوصيات في ذاته؛ لأن الكثرة تأتي من الحدود التي تقتضيها محدودية الكمالات، وبالتالي متى ما تكثرت الحدود للكمال تكثرت خصوصيات الذات.

ثم من كماله المطلق علمنا بضرورة كون أولى المعلولات بالصدور أولوية ضرورية، هو أعلى قسط كمالي يمكن أن يكون عليه المعلول من حيث هو معلول له، واحتياج صدور الذوات الأخس كمالا إلى ما يصحح اقتصار المبدعات والكائنات من المبدأ الأول على حدود قسطها، ولذلك كان تسلسل المعلولات في الصدور مصححا لاقتصار الإبداع والإنشاء على ذلك القسط الكمالي بحدوده الموجبة لتكثره في ذاته، وقد بينا ذلك في الباب الأول.

أما علية المحسوسات فيما بينها فليست بالإبداع والإنشاء؛ فإنَّ المحسوسات هي بالفعل من حيث موادها الحاملة للخصوصيات بمعزل عن العلية والمعلولية بينها، وإنما ما هو ليس بالفعل هو آثار الإرتباط القاضية بتبدل خصوصياتها بالإنفعال في ما بينها، وليس الإرتباط فيما بينها

شيئا غير التعدي لخصوصية المحسوس إلى محسوس آخر بحيث ينفعل بها الآخر، فتنتج تبدلا في خصوصيات المنفعل، هي نتاج الإرتباط بين خصوصياتهما ولذلك كانت آثار المحسوس نتاج انفعال خصوصيات محل أثره بخصوصياته، فمتى ما حصل ارتباط الحس بالإنفعال بالمحسوسات بخصوصياتها واستعانة العقل بما تجلبه الحواس من الصور بالتحليل والإنتقال من اللوازم إلى الملزومات ومن الآثار إلى مبادئها انكشفت للعقل ما تكتنفه ذوات تلك المحسوسات من الخصوصيات، وبالتالي علم بكنهها وذلك لعدم كون تلك الخصوصيات شيئا زائدا على مبدئيتها لتلك الآثار والإنفعالات كما تقدم.

◇ المقام الثاني

هذا بالنسبة إلى دستور العقل وكيفية عمل العقل في نفسه وبالإستعانة بالحس، أما كيفية تطبيق ذلك فيتوقف على تصفح آثار المحسوس واختبار آثاره من خلال ارتباطه بغيره، أو من خلال خضوعه للفحص التجريبي بتحليل مكوناته المادية، فإذا ما تمَّ الإختبار واستوفي التفحص لأنحاء تأثيراته كانت مهمة التحليل والفصل بين الآثار والمبادئ للعقل، فتنكشف له خصوصيات المحسوس وكنهه.

وبالتالي فإدراك حقائق المحسوسات ليس بالعقل فقط، بل بالإستعانة بالفحص التجريبي والفحص التجريبي ليس سهلا دائما، بل قد يكون في غاية التعقيد، لا أن العقل يكتفي من الحس بالحس الساذج والتصفح العابر، فإنَّ مادة عمل العقل في التحليل بين الآثار والمبادئ تستقى من الحس، وبالتالي يجب استيفاء التجريب حتى يتسنى للعقل الحكم بما هو كنه الشيء المحسوس.

فليست دعوى العقل بأنَّ له شأنية إدراك حقائق الأشياء أن ذلك متيسر له بسذاجة فإن ذلك لم يدعه العقل لنفسه، بل حكم بخلافه أي بتوقفه على الفحص البالغ في مقام التجريب، لتحصيل مادة التطبيق العقلي لدستوره تحصيلا للعلم بحقائق الأشياء المحسوسة.

◇ المقام الثالث

هذا فيما ينبغي أن يكون عليه تطبيق نهج العقل في اكتناه حقائق المحسوسات، أما حال ما هو واقع من أدعياء العقل وأنصاره في مقام التطبيق لقواعده ـ فمضافا إلى أنه لا يصلح معيارا لتقييم دستور العقل وإنما دستور العقل، هو الذي يقيم ذلك التطبيق من حيث كونه صحيحا أو فاسدا ـ فإنه يجب الفصل بين مَن انتحل صفة النصرة للعقل فظلمه بأن نحله ما لم يدعه العقل لنفسه، فوقع مدَّعوا النصرة بالإختلاف والنزاع، وبين من هم أنصار العقل على التحقيق ممن وفوا للعقل في تطبيق دستوره بحدوده فإن الخلاف بينهم محال.

ومما تقدم يظهر حال ما ذكره **القونوي** فيما يتعلق بالمقام، وكذا ما ذكره الفناري في مصباح الأنس من الإشكالات على اعتماد العقل وسيلة للإدراك تبعا لشيخه الطائي، على أنه لنا عود معهم حين الكلام على ما اعترض على الضوابط المنطقية لتحصيل الحمل الذاتي والحمل المقولي.

٢. العلم بما لا يناله الحسُّ

إنَّ ما تقدم في المسائل السابقة من الباب الثاني وما سبقه في الباب الأول يظهر بجلاء أن ما هو صادق وواقعي ليس محصورا بعالم الحس وعالم التحليل العقلي للمدركات الحسية، بل إنَّ واقعية الحسِّ في الإدراك منوطة

بواقعية جملة من القضايا التي يدركها العقل بمعزل عن الحس، كقواعد العلية والسنخية والقابلية وما يترتب عليها من إدراك ضرورة مبدئية العالم لما هو غني مطلق، إلا أنَّ الخوض في تفاصيل ذلك وما يترتب عليه من قضايا أخرى ـتُعدُّ من قضايا الحكمة النظريةـ يخرجنا عن موضوع الكتاب من الكلام على منهج العقل وضوابط الإدراك، إلا أننا نشير إلى أنَّ التمييز الواقع بين العلم كمجموعة قضايا تصف الواقع المحسوس وقوانينه، أي خصوص العلوم التجريبية وبين الفلسفة والحكمة، أو القضايا الميتافيزيقية كمعارف لا مجال للتدليل عليها وتبريرها، إنما هو تمييز زرع بذرته **دايفيد هيوم** حينما دعا لرمي كل الكتب التي لا تتحدث عن العلوم التجريبية والرياضية في النار، لأنها وهم وسفسطة، ونحن قد بينا حال هذا الرجل ومشكلاته العلمية المصطنعة ليكون مؤسسا للسفسطة الحديثة ورائد التشكيك الساذج، وليست كل البحوث اللاحقة سواء ما وقع من **كانط** الذي لم يفترق عن سابقه كثيرا وإن كان أنضج وأهدأ أو ما وقع من جماعة كثيرين ضج التاريخ من كثرة ما كتبوا وتكلموا بما لم يكشف عن أزيد من عجزهم، ولم يقدم سوى تكثير للغبار الذي أثاره **هيوم** من قبلهم، فليست أفكار **لودفيك فتفنجشتين** وأعضاء **جماعة فيينا** سوى دعابات مشاغبية يكفي المتبصر بما قدمنا ليطلع على حالها، فلسنا في صدد تعداد النظريات وأصحابها؛ فإنَّ ذلك مسطور بوفرة في أغلب الكتب المتداولة والتي جعلت من كتب المعرفة كتب أنساب تحصى فيها الأفكار ومرددوها وأتباعهم، ومدى كثرة الأنصار المقيمين على الوفاء لها، بل هي أشبه بكتب الأدب التي تعرض أشعار الأدباء وأراجيزهم لتبقى واقعيتها وقيمتها في حدود الأوراق التي تقرأ.

◈ مأساة

لقد عاث بنو الإنسان في الفكر فسادا حتى بالغوا في القول شططا، وأسرفوا في التنظير سخفا، وأوغلوا في التحليل سفها، حتى انتفخت ذواتهم بالتملّق، وتعاظمت عقولهم بالتخرق، فضجّت من ترهاتهم العقول، وضاقت من خبطهم الصدور، وانكمشت من تيههم النفوس.

إلا أنَّ للعقل رواسي تأبى التزحزح والإنكسار، تتفتت على أعتابها ضلالات الغارقين.

وما أقبح المرء حيث يعجز عن فهم ما يعرض عليه، ويتحير في تبرير ما وصل إليه، فيمعن في الرد والإنكار، والتسخيف والإسفاف، فليته وقف ثم نظر، فأمعن ليرى، أن الحكم بالإثبات ليس أولى من الحكم بالنفي في الحاجة إلى الدليل، فلا العجز عن الفهم دليل بطلان المعجوز عنه، ولا نفور النفس من فكرة عرضت يكفي لدحض المنفور منه، فلعل القصور غالب، وعن أس الحقيقة عازب، فإن الناس أعداء ماجهلوا.

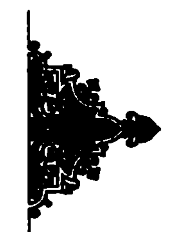
ولكن ما عساي أقول وقد أصاب فطرتهم القحط والذبول، واختنقت الحكمة من نتن أفكارهم، و زي اهترئ عرش العقل من أسافين أحكامهم.

وأشد ما يوجب القذى ويحتلب القوى زمر من المجترين وطوائف من المنشدين، قد تاهوا عن جواهر بين أناملهم نمت، ونفضوا عنهم بريق العزِّ وربطوا أعناقهم بحبل الذل، فصنعوا للغرب تمثالا عبدوه ونذروا السجود حتى الفناء.

على أنَّ لنا في آخر البحث كلاما يتصل بالمقام حين التعرض للسهام التي تعرض لها العقل والعقلانية فانتظر.

الفصل الخامس:

نقض المنطق



- نقوض القونوي
- نقوض ابن تيمية الحراني
- إشكالات الإسترآبادي
- إشكالات دعاة المنطق الرمزي
- الكلام على التجربة والحدس والإستقراء

نقض المنطق

توطئة

قد سطرنا فيما سلف في الباب الأول قوانين العقل ودستوره في تحصيل غرضي الإدراك، العلم بكنه الأشياء وما يحمل عليها حملا ذاتيا أوليا، والعلم بما يرتبط بها ويحمل عليها حملا مقوليا، إلا أنَّ قافلة الزمان قد حدفت إلى شاطئنا جملة من الإستفكرات التي عدها زمر المقلدين وحمالة مزامير المنشدين إشكالات واعتراضات، هلَّل لها من هلَّل، وتفاخر بها من تفاخر، ونحن نختار منها اكثرها رواجا سواء تلك التي اتحف ابن تيمية الحراني بها مريديه في كتابه الرد على المنطقيين، أوما سطره القونوي في رسالته إلى الطوسي، أو ما كثر الكلام حوله بين المستفكرين من مشكلة الإستقراء وتفاهة القياس من دعاة المنطق الوضعي أو الرمزي أو غيرها من التسميات، وإليك فيما يلي تبديد خيالها، وإيقاظا من أحلام ربما أنس حالموها التباهي بها.

١. نقوض القونوي

ذكر **القونوي** في رسالته إلى الطوسي أمورا تتعلق بالمنطق نذكرها فيما يلي:

«وأما القانون المرجوع إليه عند أهل الفكر فهم مختلفون فيه أيضا من وجوه: أحدها في بعض القرائن وكونها منتجة عند بعض وعقيمة عند غيرهم، وثانيها حكمهم على بعض ما لا يلزم عن القضايا أنه لازم، وثالثه اختلافهم في الحاجة إلى القانون والإستغناء عنه من حيث إنَّ الجزء النظري منه ينتهي إلى البديهي، ومن حيث إنَّ الفطرة السليمة كافية في اكتساب العلوم ومغنية عن القانون، ولهم فيما ذكرنا اختلافات كثيرة لسنا ممن يشتغل بإيراده؛ إذ غرضنا التنبيه والتلويح.

وآخر ما تمسك به المثبتون منفعته الأولوية والإحتمال، فقالوا إنَّا نجد الغلط لكثير من الناس في كثير من الأمور وجدانا محققا مع احتمال وقوعه أيضا فيما بعد، فاستغناء الأقل عنه لا ينافي احتياج الكثير إليه، وأما الأولوية فاحتجوا بها جوابا لمن قال لهم بأن القانون ينقسم إلى ضروري ونظري، وأن الجزء النظري مستفاد من الضروري، فالضروري إن كفى في اكتساب هذاالقانون كفى في سائر العلوم وإلا افتقر الجزء الكسبي منه إلى قانون آخر فقالوا: الإحاطة بجميع الطرق أصون من الغلط، فتقع الحاجة إليه من هذا الوجه عملا بالأحوط، وإصابة بعض الناس في أفكاره لسلامة فطرته في كثير من الأمور، وبعضهم مطلقا في جميعها بتأييد إلهي خص به دون كسب، لا تنافي احتياج الغير إليه، ونظير هذا الشاعر بالطبع وبالعروض، والبدوي المستغني عن النحو بالنسبة إلى الحضري المتعرب.

ونحن نقول بلسان أهل التحقيق إنَّ القليل الذي قد اعترفتم باستغنائه عن ميزانكم لسلامة فطرته وذكائه نسبته إلى المؤهلين للتلقي من جناب الحق والإغتراف من بحر جوده والإطلاع على أسرار وجوده في القلة، وقصور الإستعداد نسبة الكثير المحتاج إلى الميزان، فأهل الله هم القليل من القليل.

ثم إنَّ العمدة عندهم في الأقيسة البرهان، وهو إنِّي ولمِّي، وروح البرهان

وقطبه هو الأوسط، واعترفوا بأنه غير مكتسب ببرهان وأنه من باب التصور لا التصديق، فينحل مما ذكر أن الميزان أحد جزئيه غير مكتسب، وأن المكتسب منه إنما يحصل بغير المكتسب، وأنَّ روح البرهان الذي هو عمدة الأمر والأصل الذي يتوقف تحصيل العلم المحقق عليه في زعمهم غير مكتسب، وأنَّ من الأشياء ما لا ينتظم على صحتها وفسادها برهان سالم من المعارضة، بل يتوجه عليه إشكال يعترف به الخصم، ومع ذلك فلا يستطيع أن يشكك نفسه صحة ذلك الأمر هو وجماعة كثيرة سواه.

وهذا حال أهل الأذواق ومذهبهم حيث يقولون إنَّ العلم الصحيح موهوب غير مكتسب، وإنَّ المتحصل لنا بطريق التلقي من جانب الحق وإن لم يقم عليه البرهان، فإنه لا يشككنا في مشكك ولا ريب فيه عندنا ولا تردد ويوافقنا عليه مشاركونا من أهل الأذواق، وأنتم فلا يوافق بعضكم بعضا إلا لقصور بعضكم عن إدراك الخلل الحاصل في مقدمات البراهين التي أقيمت لإثبات المطالب التي هي محل الموافقة.

... فقد بان أنَّ العلم اليقيني الذي لا ريب فيه يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري، وهذا مع أن الأمور المثبتة بالبراهين على تقدير صحتها في نفس الأمر وسلامتها في زعم المتمسك بها بالنسبة إلى الأمور المحتملة والمتوقف فيها؛ لعدم انتظام البرهان على صحتها وفسادها يسيرة جدا، وإذا كان الأمر كذلك فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده متعذر مطلقا أو في أكثر الأمر»[1].

◈ الفرق بين القانون والتطبيق

هذا كلام **القونوي**، ووضوح حاله يغني عن رده بعد التبصر بما سبق

(١) أجوبة المسائل النصيرية ص (١٨٥).

ذكره في الباب الأول، وما مضى من الباب الثاني، ولكن نزيد هنا أنَّ القانون العقلي هو سلوك العقل في التفكير بالنحو الذي يضمن له ضمانا يقينيا الوصول إلى نتائج يقينية، وبالتالي لا يمكن فرض سير فكري للعقل في عرض هذا القانون، بل دعواه ألفاظ لا يعنيها مدعيها، بل إما أن يسير الفكر طبق ذلك القانون او يصمت أو يتأرجح خبط عشواء، وهذا جلي مما تبيناه سابقا، ولكن فرق بين الحاجة إلى تعلم القانون والحاجة إلى نفس القانون، فقد يكون الإنسان بريئا من مشوهات فطرته مستقيما في ثقابة نظره فيدرك ذلك القانون من مبادئه إلى نتائجه دون الحاجة إلى التعلم، بل يطبق القانون من وحي نباهته وهذا تأكيد لضرورة المنطق لا خدش فيه، فالخلط بين مقام توقف التفكير الصحيح على اعتماد القانون وبين مقام التعلم لا يليق بأحد فعله.

ثم ما ذكره من الإختلاف بين المنطقيين فهو من أضغاث أحلام المتمنطقين وأنت اطلعت على ما سطرناه فهل للخلل إلى ساحته سبيل وهل يختلف فيه عاقل مع عاقل.

◈ افتراء وادعاء

أما ما وصم به البرهان **(من كون الحد الأوسط غير مكتسب)** فلا ينطبق إلا على أوائل البراهين الذي تكون فيه المقدمتان بينتين بنفسيهما، فالحد الأوسط بين الثبوت للأصغر والأكبر أو العكس بحسب الشكل المستدل به من أشكال القياس، ويكون واسطة في إثبات النتيجة في الإنّي، وفي ثبوتها وإثباتها في اللمّي، وبالتالي كيف يصمُ البرهانَ بالخلل من اصطلم الخللُ فهمَه له.

وأما ما حكاه عن بقاء الإعتماد على البرهان مع التسليم بعدم الدفع للإعتراض فهو خلط بين البرهان ومطلق الدليل؛ فإنَّ البرهان لا يجتمع مع إمكان الإعتراض إليه وإلا خرج عن كونه برهانا؛ إذ البراهين المتسلسلة لا تغفل حدا أوسط فكيف يتصور الإعتراض إلا بتجويز التناقض؟ وكيف يتصور بقاء اليقين مع عدم القدرة على دفع الإعتراض إلا من المقلدة المرتلين للبراهين دون برهنة؟ وليس يليق **بالقونوي** أخذ هذه الحكاية المتناقضة في نفسها ذريعة لتبرير افتقار البرهان إلى دعاوى مدعي الكشف والتلقي من الكامل المطلق تقدست أسماؤه.

ولست أقول إنَّ ذلك غير ممكن، بل إن وقع فإنه سيكون بتوسط الواسطة ثبوتا، وبالتالي يكون تعليما يستمد العقل يقينه من الإدراك للواسطة ثبوتا، ولن يكون بينه وبين الإدراك لها من غير طريق الكشف أي فرق.

وإن كان كشفا بدون الواسطة في الثبوت كان إخبارا وليس تعليما، والعلم به على حد العلم الحاصل من الأخبار القطعية الصدور والدلالة على فرض تسليم قطعية المنشأ وواقعيته، وليس من تسويلات الشياطين وتمنيات المتحاملين على العقل.

إلا أنَّ العلم بتوسطها سيكون قابلا للتزلزل ما لم يلتفت العقل إلى البرهان الإني بصحابة اللم الموجب لذلك العلم، **والنتيجة** أن مدعي الكشف كغيره يحتاج إلى البرهان اللمي أو الإني بصحابة اللم حتى يتأتى له تحصيل العلم اليقيني.

على أن الكشف المدعى كيفما كان لن يكون إلا حصولا في العقل، لأنَّ فرض خلافه وقوع في التناقض، لأنَّ العلم من غير الفاعل للأشياء يستحيل

أن يكون على حد العلم من فاعلها، فإنَّ الأشياء عند فاعل الأشياء ومنشئها حاضرة عنده وجدانا لأنها فعله كحضور أفعال الإنسان عنده لأنها فعله وعدم توسط صورتها في العلم بها وإن أمكن حكايتها بصورتها، أما غير الفاعل فانكشاف ما ليس فعلا له دائما بصورته، وإلا أنقلب كونه فعلا له وهو فاعل وهو تناقض محال.

هذا وقد أكثر **القونوي** والفناري والطائي التشديد على الإختلاف بين دعاة المنهج العقلي؛ وذلك كما قدمنا خلط بين العقلاء حقيقة ومدعي التعقل، فليس كل من كتب في المنطق صار منطقيا، وليس كل من كتب في الحكمة صار حكيما، فما أكثر ما كتبه المتكلمون من كتب المنطق؛ كالحاشية والشمسية والمطالع والسلم وشروحاتها الكثيرة، إلا أنّها كلّها تحريف المنطق لا المنطق، كيف؟ وغاية المنطق البرهان لتحصيل اليقين بالمعنى الأخص الذي أغفلوه وطمسوا معالمه، وأكثروا من الكلام في فضول الكلام، فزهدوا الطالب في المنطق وأدخلوا الريبة في نفسه.

وكان الأجدى بدعاة الكشف منهجا أن يصبوا جهدهم على تبيان طريقهم وأسسه، بدل أن يتعرضوا لما تقدس أن ينال بأوهام المشككين.

وبالجملة فرق بين الإذعان النفسي الذي يحصل من المنامات والإخبارات الخطابية والأراجيز الشعرية والحكايات الأنيسة، وبين اليقين العقلي المستتبع للإذعان النفسي متى ما أعطيت زمام الحكم للعقل العملي على باقي المنازعات والممانعات، كما أعطيت الحكومة للعقل النظري على باقي قوى الإدراك، والذي يروج له في كلام **القونوي** هو الأول، والذي يسعى العاقل بما هو عاقل إليه هو الثاني.

٢. نقوض ابن تيمية الحراني[١]

ذكر **الحراني** في كتابه الردِّ على المنطقيين العديد من الإستشكالات التي بدل أن توصله إلى بغيته كانت واسطة في فضحه، وإليك جملة منها:

◈ الإشكالات على الحد

«إنَّ الحدَّ مجرد قول الحادِّ ودعواه فإنه إذا قال حد الإنسان مثلا الحيوان الناطق أو الضاحك فهذه قضية خبرية، ومجرد دعوى خلية عن الحجة، وإن قيل إنَّ الحدَّ ليس الجملة الخبرية، وإنما مجرد قولك حيوان ناطق، وهذا مفرد لا جملة...إذا قدر ان الحد هو المفرد فالمفردات أسماء، وغاية السائل أن يتصور مسماها، ولكن من أين له إذا تصور مسماها أنَّ هذا المسمى هو المسؤول عنه، وأنَّ هذا المسمى هو حقيقة المحدود، ودعوى المدعي أنَّ الحدَّ مجرد المفرد المقيد كدعواهم أن التصور الذي هو أحد نوعي العلم هو التصور المجرد عن كل نفي وإثبات، ومعلوم أنَّ مثل هذا لا يكون علما عند أحد من العقلاء، بل إذا خطر ببال إنسان شيء ما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاؤه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئا؛ مثل من خطر له بحر زئبق أو جبل ياقوت خاطرا مجردا عن كون هذا التصور ثابتا في الخارج أو منتفيا ممكنا أو ممتنعا، فإنَّ هذا من جنس الوسواس لا من جنس العلم»[٢].

◈ بدعة التصور

أنت قد علمت أنَّ أحد غرضي المنطق هو الوصول إلى إدراك ما يحمل على الشيء بالحمل الذاتي الأولي؛ أي ما يشكِّل معه قضية حملية؛ فمتى ما انكشف حد الشيء بالطرق الموصلة إليه كان انكشافه من حيث هو حاكٍ

---

(١) راجع في هذا الشأن كلامه في كتابه الرد على المنطقيين.

(٢) ص ٢٨.

لحقيقة ومقوِّمات ذلك الشيء، فيكون مدركا بما هو محمول عليه بالحمل الذاتي الأولي.

أما ما ذكره من كون التصور الساذج وبشرط عدم الحكم أحد أقسام العلم رغم خلوه عن أيِّ التفات إلى ثبوته أو انتفائه فهذا ما ينبغي أن يورده على المتكلمين؛ فإنه من بدعهم فهم الذين حرفوا تقسيم العلم إلى التصور الساذج الخالي من الحكم والتصور مع الحكم، مع تفسيرهم للحكم بمحض لحاظ المطابقة للواقع، أما المناطقة والحكماء فنظرهم في المسألة ما سطرناه مفصلا في الباب الأول، من أنَّ الإدراك منه ناقص ومنه تام، والتام منه بسيط ومنه مركب، والموصل إلى البسيط هو الحدُّ، والموصل إلى المركَّب هو البرهان، فغرضهم يتعلَّق بالإدراك التام حصراً.

ولذا فعندما قُسِّم العلم إلى تصور وتصديق لم يرد من التصور الإدراك الناقص كما نبهنا عليه في الباب الأول، بل أريد القسم الأول من الإدراك التام؛ أي إدراك صرف الشيء من حيث ما هو في نفسه ومحض ذاته بالإستغراق دون لحاظ خروج أو لحاظ عدم خروج ما عداها عن المدرك، وإن كان خارجا قهرا من جهة المغفولية عنه؛ ولذا لم يكن من شأن المدرك كذلك أن يحكم أولا يحكم عليه بشيء غيره، فهو تصور مع عدم الحكم عدما لأحد طرفي النقيض، ولكنه ليس مع عدم الحكم من باب الملكة وعدمها؛ لأنه لا شأنية للملحوظ من حيث ملحوظيته بالإستغراق وبصرف ذاته أن يلحظ مقولية أو عدم مقولية غيره عليه.

ومن هنا ينجلي أن المراد من الحكم في كلماتهم بحسب الإصطلاح ليس محض الإدراك من حيث حال المدرك في الواقع ونفس الأمر، بل واقعية

ثبوت مقولية شيء لشيء، وحيث إنَّ المتصور والمدرك بالنحو البسيط ليس من شانه بما هو كذلك لحاظ ثبوت أو عدم ثبوت شيء له، فإن تقييده بعدم الحكم ليس من باب عدم الملكة، بل من باب عدم النقيض قهرا؛ لعدم إمكان خلو الواقع عن أحد النقيضين كما مرَّ مفصَّلا.

ومن هنا صحَّ تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، ثم جعل المنطق باحثا عن الموصل إلى التصور هو سبيل تحصيلِ الحد والموصل إلى التصديق هو البرهان.

ولكن المتكلمين ولأسباب عديدة أقلها تكلفهم لما لا يعنيهم وتنطحهم لما ليس بمقدورهم لمّا وجدوا قول جملة من الحكماء بأنَّ العلم منقسم إلى تصوّر خال عن الحكم وتصوّرٍ معه حكم فسَّروا التصور الخالي عن الحكم بمطلق الإدراك واللحاظ بشرط عدم الحكم، وفسَّروا الحكم بمحض لحاظ المطابقة للواقع، فوقعوا في التناقض بجعل أحد قسمي المنطق موصلا إلى إدراك ناقص مخلوط بالجهل بحاله واقعا، مع أنَّ هذا النحو من التصور لا يطلب في المنطق، ولا يصلح أن يكون حدّاً وحكاية لما هو الشيء في نفسه.

ولأجل ذلك عدلنا عن سلوك الطريق المعهود لما ناله من التشويه على يد المتكلمين، فقمنا بإعادة التأصيل خصوصا، وأن المعلم الأول الذي فاز بشرف التدوين لعلم المنطق ليس في كلامه عين ولا أثر لهذا التقسيم، وإنما أول ما وقع في كلام الفارابي من الحكماء وتبعه على ذلك اللاحقون، وقد كان مراده ما ذكرنا بالضرورة، إلا أنَّ تشويه المتكلمين أوجب الخلط على المتعلمين، بل حتى على بعض المتفلسفة المقلدين واقتضى المقام التنبيه والتقويم.

وليُعْلَم أنَّ أكثر ما يقوم **الحراني** بالإشكال عليه فهو مأخوذ من متمنطقة المتكلمين المتكلفين لما لا يعنيهم والمتنطحين لما ليس بمقدورهم، فأورثوا جهلا في لباس العلم فغرَّوا من غرَّوا وأضلُّوا من أضلُّوا، قال:

«إنهم يقولون الحدَّ لا يمنع ولا يقوم عليه دليل، وإنّما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة بخلاف القياس فإنه يمكن فيه الممانعة والمعارضة (فيقال إذا لم يكن الحادُّ قد أقام دليلا على صحة الحدِّ امتنع أن يعرف المستمع المحدود به إذا جوز عليه الخطأ...) ومن العجب أنَّ هؤلاء يدَّعون أن هذه طريقة عقلية يقينية»[1].

◈ حقيقة الحد

وهذا من أماليح **الحراني** وطرائفه، وربما من تشويهات المتكلمين وتحريفاتهم التي أخذها عنهم ليشكل عليهم.

والحقيقة أنه وكما ذكرنا أنَّ الحدَّ لا يمكن أن يقع نتيجة برهان؛ أي أن يقام عليه البرهان بنحو تكون نتيجته الأصغر والأكبر حدا للأوسط؛ لاستلزامه الدور وتوقفه على معلوميته برتبة سابقة، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ الحدَّ لا برهان عليه، بمعنى أن لا طريق يقيني للعلم به؛ فإنَّ هذا خلف أصل دعوى المنطق من كونه تبييناً لطريق العلم بحقائق الأشياء، وما يحمل عليها بالحمل الذاتي الأولي علما يقينيا، وبالتالي ولعلَّ ما أوقع **الحراني** في ذلك قراءته لعبارة **(إنَّ الحدَّ لا يمكن إثباته بالبرهان)** فحملها على المعنى الثاني، والحال أنَّ مرادهم تصريحا لمن أتمَّ قراءة مباحثهم هو المعنى الأول، ونحن بما سطرناه قد أوضحنا الحال وبيَّنا طريق العلم بالحدِّ وأنه ينتزع من مجموع نتائج

(١) ص ٣٤.

البراهين، ثم يركِّب ويرتِّب بحسب التصنيف بين المعاني كما بينا مفصلا في الباب الأول.

ثم إنَّ **الحراني** يسوق عدة إشكالات يظهر منها أن فهمه للحدِّ إنما هو من حيث وقوعه مخبرا عنه من قبل الحادِّ لغيره وبالتالي يقول:

«لو كان الحدُّ مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحدِّ فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه... والعلم بصحة الحدِّ لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود؛ إذ الحدُّ خبر عن مخبر هو المحدود، فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور المخبر عنه من غير تقليد»

ثم يقول:

«إنَّهم يحدُّون المحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية ويسمونها أجزاء الحدِّ وأجزاء الماهية والمقومة لها والداخلة فيها ونحو ذلك من العبارات؛ فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان تصوره بدون الحد فثبت أنه على تقدير النقيضين لا يكون تصوره بالحد»

◈ لماذا الحد؟

والحقيقة إنه لمن المخزي أن يكون هذا حال من مسك بزمام العلم وتقلد إمامة الناس وتعليمهم.

أليس الغرض من فعل الإدراك هو العلم بحقائق الأشياء؟ أي حدودها وما يرتبط بها ويقال عليها وهذا غرض للذات العاقلة، ولذا كان المنطق منه ما هو موصل إلى اليقين بما يحمل حملا أوليا، ومنه ما هو موصل إلى اليقين بما يحمل حملا مقوليا، فالوصول إلى ما يحكي الذات ومقوماتها وصول إلى

الحدِّ أي ما يحمل عليها بالحمل الذاتي، أما نقل هذا الحمل إلى الغير فليس إلا نقلا للحدِّ في نظر الناقل، وليس عند السامع إلا متصور له تصورا ساذجا وناقصا يدعي ناقله أنه حد، فهو عند من سلك الطريق الموجب لليقين بما يحكي مقومات الذات حدٌّ لها أما عند من لم يسلك ذلك الطريق فليس بحدٍّ بل إخبار عن الحدِّ.

وبالتالي إنما يوصف المعرِّف بأنه حدٌّ فيما إذا علمت علاقته بالمحدود بطريق اليقين؛ أي مقوميته لذاته في نفسه، والسالك سبيل تحصيل اليقين به سالك لسبيل تحصيل الحدِّ، ومتى ما وصل فقد وصل إلى الحدِّ، ومتى ما تصور المحدود من خلاله فقد تصوره بالحدِّ، أما المنقول له الحدّ فحتى يفهم المراد من الحدِّ بمعزل عن كونه حقيقة للمحدود في نفس الأمر، فيتوقف على فهمه لمعاني الألفاظ الدالة على الحدِّ، ومتى ما كانت المعاني المكونة للحدِّ تحتاج إلى بيان بالنسبة إلى المخبر بالحدِّ، فاللازم ذكر حدود مكونات الحدِّ المنقول وهكذا حتى يوصل إلى المبادئ الأولى التي ينبغي أن تكون معلومة لكلِّ عاقل؛ لكونها معاني بينةً بنفسها، ومتى ما كان هناك غفلة عنها نبه عليها بلوازمها وآثارها فيلتفت إليها ويتصورها بكنهها؛ لأنها معانٍ بسيطة وحدانية وليس للمعنى البسيط الواحد في نفسه إلا لازم واحد وأثر فارد بذكره يتنبه إلى ملزومه بكنهه لا بنحو التوسط في العلم، بل التنبيه والتذكير على أنَّ ذلك اللازم والأثر يسوق إلى كنه المعنى الوحداني؛ لكونه من سنخه وقد فصلنا الكلام سابقا.

ثم إنَّ في كلامه تطبيقا لشبهة مانن المشهورة وبذلك يتسنى له القول بأن المحدود إن كان مجهولا فكيف نعرف أن هذا الحد له؟ وإن كان معلوما قبل

الحدِّ فقد استغنى عن الحدِّ ونحن قد بيّنا أن العلم بالمجهول يكون بتوسط المعلوم؛ وذلك يقتضي أن يكون المجهول معلوما من وجه ومجهولا من آخر، ويكون ذلك الوجه المجهول هو المتوخى العلم به ويتوسط له الوجه المعلوم، وذلك لامتناع العلم بالمجهول من جميع الجهات كما سلف تبينه في الباب الأول، ولذلك يقال في المقام إنَّ المحدود ليس مجهولا من كلٍّ وجه وإلا امتنع العلم به، بل معلوم رسما بآثاره المحسوسة فيما إذا كان من الحقائق الحسية، ومجهول حدّاً بذاتياته المعقولة،ونحن بسلوك طريق العقل في تحصيل الحدِّ وما يحمل بالحمل الذاتي الأولي نكتسب حدَّه الذي يكون حينها أوّلي الثبوت له.

ومن هنا يظهر أن الصورة عند الحراني كانت مقلوبة ومخالفة لحقيقة الحدِّ كليا؛ ولذا تجد أنَّ معظم إشكالاته على الحدِّ على كثرتها الظاهرية ناشئة من تخيل كونه جوابا لسائل هو غير الحادِّ، وهذا خروج عن حقيقة الحدِّ والغرض منه، فكيف يمكن لمن لم يفهم ما هو الحدُّ أن يشكل ويعترض؟!.

والحقيقة أنَّ كلمات **الحراني** مليئة بسوء الفهم والتفسير والتسرع في الإشكال، مضافا إلى خلطه بين المناطقة من الحكماء والمتمنطقة من المتكلمين **كالرازي والغزالي والتفتازاني والكاتبي**، ونحن بغضِّ النظر عن كل هذا قد سلكنا مع العقل في نفسه، وتبينا دستوره بما يغني عن كلِّ ذلك.

◈ الإشكالات على القياس[1]

قال:

«أمّا القياس فالكلام في مقامين أيضا الأول سلبي فنقول: حصر العلم على القياس قول بغير علم، قولهم: إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس الذي ذكروا صورته ومادته قضية سلبية نافية ليست معلومة بالبديهة، ولم يذكروا على هذا السلب دليلا أصلا فصاروا مدعين ما لم يبينوه، بل قائلين بغير علم؛ إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم، فمن أين لهم أنه لا يمكن لأحد من بني آدم أن يعلم شيئا من التصديقات التي ليست عندهم بديهية إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته؟

الثاني أن يقال: هم معترفون بما لا بدَّ منه من أنَّ التصديقات منها بديهي ومنها نظري، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهية، وإذا كان كذلك فالفرق بين البديهي والنظري إنما هو بالنسبة والإضافة.

.... قرروا في المنطق أنَّ من اللوازم ما يكون لازما بغير وسط فهذا يعلم بنفس تصور اللزوم، والوسط المذكور في هذه المواضع عند ابن سينا ومحققيهم هو الدليل، وهذا يختلف باختلاف الناس فقد يحتاج هذا في العلم باللزوم إلى دليل بخلاف الآخر.

...فإذا كان من اللوازم ما هو ثابت في نفس الأمر بغير وسط ولا علة لم يبقَ هذا فرقا بين الذاتي وبين هذه اللوازم فبطل التفريق.

فإذا كان المراد بالوسط الدليل الذي يعلل الثبوت الذهني لا الخارجي فهذا يختلف باختلاف الناس، ولا ريب أنَّ ما يستدل به سواء سمي قياسا أو برهانا أو غير ذلك قد يكون هو علة ثبوت الحكم في نفس الأمر، وهو

(١) ص: ٧٥

الدليل المطلق ويسمى قياس العلة أو برهان العلة وبرهان لِم، وقد لا يكون كذلك وهو الدليل المطلق ويسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة وبرهان إِن وهذا مراد ابن سينا بالوسط، وهذا يختلف فيه أحوال الناس.... ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه، بل لغيره ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غني عنها حتى يضرب له أمثالا ويقول له أليس كذا؟ أليس كذا؟ ويحتج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون حدا أوسط عند المخاطب مما لا يحتاج إليه المستدل، بل قد يعلم الشيء بالحس ويستدل على ثبوته لغيره بالدليل.

..... وإذا كان لابدَّ في العلم الحاصل عندهم بالقياس الذي يخصونه باسم البرهان من العلم بقضية كلية فيقال العلم بتلك القضية إن كان بديهيا أمكن أن يكون كلُّ واحد من أفرادها بديهيا بطريق أولى، وإن كان نظريا إحتاج إلى علم بديهي فيفضي إلى الدور المعي أو التسلسل[1].

... ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة، وقد يكون مقدمتين، وقد يكون أكثر بحسب حاجة الناظر المستدل؛ إذ حاجة الناس تختلف.[2]

... ومما يبين لك أنَّ المقدمة الواحدة تكفي في حصول المطلوب أنَّ الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه كما تقدم، ولما كان الحدُّ الأول مستلزما للأوسط والأوسط للثالث ثبت أنَّ الأول مستلزم للثالث؛ فإنَّ ملزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم.

... وإذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بيِّن لا يحتاج إلى دليل يتوسط بينهما، فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته له، وإذا كان

---

(١) ص: ٩١.

(٢) ص: ١٥٦.

بينهما وسط فذاك الوسط إذا كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثاني له بينا لم يفتقر إلى وسط ثانٍ، وإن كان أحد الملزومين غير بيِّن بنفسه احتاج إلى وسط، وإن لم يكن واحد منهما بيناً إحتاج إلى وسطين، وهذا الوسط تكفي فيه مقدمة واحدة، فإذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقيل له قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال كلُّ مسكر خمر، أو كل مسكر حرام فهذا الوسط وهو قول النبي لا يفتقر عند المؤمن لزوم تحريم المسكر له إلى وسط.... إذ كلُّ أحد يعلم أنَّه إذا حرم كلُّ مسكر حرم النبيذ المسكر المتنازع فيه، وكلُّ مؤمن يعلم أنَّ النبي إذا حرَّم شيئا حرم».

وفيما ذكرنا من كلامه الكفاية للتدليل على حال هذا الرجل، وسوء فهمه لأدنى قواعد المنطق الذي انبرى للردِّ عليه، وإليك تفصيلَ ذلك:

◈ امتناع الإستدلال بقضية واحدة

إنَّ قوانين القياس تحكي كيفية عمل العقل، والطريق الذي يسلكه لتحصيل العلم بأي قضية مجهولة مما هو معلوم ومسلم، أي كيفية الإدراك التفكيري لما هو مجهول مما هو مسلم، أو مما هو مسلم لما هو مجهول.

فنقول حيث إنَّ الغرض هو العلم بقضية ما غير واضحة في نفسها، فليس إلى ذلك من سبيل إلا الشروع من مقدمتين معلومتين أو مسلَّمتين برتبة سابقة، ويستحيل تحصيل العلم بها بتوسط مقدمة واحدة؛ لأنَّ أيَّ قضية مسلَّمة ومعتقد بها إذا ما طلب استنتاج القضية المجهولة منها فقط، فذلك يعني طلب العلم بقضية مغايرة لها إما من جهة الموضوع، وإما من جهة المحمول، وإلا كان طلبا لتحصيل الحاصل، إلا أنَّ مغايرتها لا يمكن أن تكون من الجهتين؛ أي المحمول والموضوع معا، وإلا امتنع تحصيل

العلم بها من خلالها لأجنبيتها التامة والخلو عن العلاقة، بل لابدَّ من الإتفاق والإتحاد من جهة وهي إما المحمول أو الموضوع، وبالتالي يكون الطرف الآخر غير المشترك في القضية المسلَّمة مكتسبا لصفة التوسط بين محمول القضية المراد العلم بها وموضوعها بأحد الأنحاء التي فصلناها في الباب الأول حين الكلام على الدليل القياسي، وبالتالي ستنعقد بالضرورة قضية أخرى تنضمُّ إلى القضية الأولى في التوسط للعلم بالقضية المجهولة، فيكون أحد طرفي القضية الأولى هو موضوع القضية المطلوبة والآخر الخارج عنها، إلا أنه مشترك مع القضية الثانية المتوسطة والتي أحد طرفيها محمول القضية المطلوبة فيكون الطرف المشترك في الإرتباط مع موضوع القضية المطلوبة ومحمولها وسطا للعلم بها عبر انعقاد قضيتين تحكيان ذلك التوسط والإشتراك.

وبالتالي فإنَّ دعوى توسط قضية واحدة للعلم بالقضية المطلوبة إما أن يكون طلبا للمجهول المطلق؛ لعدم ارتباط من أي جهة، وهو محال، وإما أن يكون هناك ارتباط من إحدى الجهتين؛ أي المحمول أو الموضوع فتنعقد من ذلك قضيتان قهرا تتوسطان في تحصيل القضية المطلوبة، وليس ذلك إلا القياس البسيط الذي تقرَّر تأصيله في الباب الأول، وإما أن يكون هناك اشتراك من الجهتين، فتكون عينها فيمتنع طلبها لكونها تحصيلا للحاصل.

وبالجملة إنَّ الارتباط بين معنيين إما أن يكون مسلَّما سلفا بغضِّ النظر عن منشأ التسليم به، وإما ألا يكون كذلك، فيحتاج العلم بالإرتباط بينهما إلى العلم بارتباط الوسط بكل منهما، وارتباطه بكلٍّ منهما يشكِّل قضيتين مستقلتين، فيكون تحصيل التسليم بثبوت شيء لشيء يحتاج إلى توسيط

مقدمتين تشتركان في الوسط الذي يربط بين الطرفين فيكون العلم بالنتيجة.

هذا إذا كان المطلوب هو العلم بقضية بسيطة تحكي أصل الإرتباط بين معنيين، وكذا حيث كان المطلوب العلم بقضية مركبة أي شرطية تحكي التلازم في الصدق والواقعية بين قضيتين، فحيث إنَّ المطلوب هو العلم بأصل التلازم فهو إما أن يكون مباشراً فتكون إحداهما نتيجة قياس والأخرى مقدمته، فتحتاج إحداهما إلى ضمٍّ مقدمة أخرى يتشكل من ضمها قياس تكون نتيجته الأخرى، وإما أن لا يكون مباشرا بل تلازما بعيدا، فيحتاج العلم به إلى تشكيل قياسين أو أكثر يكون أحد طرفي الشرطية المتلازمين مقدمة في القياس الأول ويكون الطرف الآخر نتيجة في القياس الأخير.

أما إذا كان أصل التلازم معلوما وإنما كان المطلوب العلم بحال إحدى القضيتين المتلازمتين في الصدق من الواقع لا العلم بأصل واقعية تلازمهما، فيتوقف العلم بحال إحدى الطرفين المتلازمين في نفسه واقعا إلى إثبات أو نفي واقعية القضية الأخرى التي هي الطرف الملازم، وبالتالي يتشكل قياس استثنائي من مقدمتين إحداهما الشرطية الدالة على أصل التلازم، والثانية قضية تحكي حال أحد الطرفين المتلازمين من الواقع، فينتج عنه العلم بحال الأخرى كذلك على التفصيل الذي فصلناه في الباب الأول.

وبالجملة إنَّ العلم بقضية مجهولة من خلال ما هو معلوم برتبة سابقة لا يمكن أن يكون إلا بالقياس بأحد قسميه الإقتراني أو الإستثنائي، وكلُّ قياس منعقد من مقدمتين مسلَّمتين برتبة سابقة على النتيجة، سواء احتاج العلم بالمطلوب إلى تشكيل قياس واحد أو عدة أقيسة كما سبق تأصيله مفصلا.

فالكلام في القياس ليس في كيفية حصول التسليم بقضية ما حتى يقال أنه يمكن أن تكون مسلَّمة سلفا بالحس أو غيره، فلا حاجة إلى إقامة القياس على قضية إلا بالنسبة إلى من لم يمكنه التسليم بها بشكل مباشر، بل الكلام في كيفية الإنتقال مما هو مسلَّم إلى التسليم بقضية ما، أو تحصيل ما هو مجهول مما هو مسلَّم، وبالتالي يحكم العقل باحتياج التسليم بها إلى وسط يقضي بتثنية المقدِّمات المسلَّمة برتبة سابقة تحصيلا للتسليم بها، وبالتالي لا يمكن تعدي التسليم من قضية واحدة إلى قضية أخرى؛ لأنه يستلزم انعدام ما هو وسط في التسليم بحسب التفصيل الذي قدمناه في الباب الأول.

وكون إحدى المقدِّمات واضحةالتسليم لا يقضي بعدم مقدميتها، بل شرط مقدميتها كونها مفروغا عن التسليم بها، كما أنَّ شرط مقدميتها مع الأخرى المسلَّمة لتحصيل التسليم بالنتيجة هو اشتراكها معها فيما يتوسط بربط الطرفين الآخرين اللذين تتألف منهما النتيجة فيقع التسليم بها.

والعجب كلُّ العجب مما ذكره **الحراني**، بل كلامه أغرب ما تفوه به الناقضون على المنطق وأوضحه سقوطا، وإن الحيرة لا تكاد تنقضي بأنه متعمد للتضليل أم أنه على هذا الحدِّ من السذاجة.

ومرة أخرى يظهر سوء فهمه الشديد لقواعد المنطق؛ فبدل أن يكون القياس كيفية الإنتقال مما هو مسلَّم إلى ما يتفرع التسليم به عليه، فلا يجد العقل محيصا من تقديم مقدمتين مفروغ عن تسليمهما مشتركتين في أحد أطرافهما لتحصيل التسليم بالمراد كنتيجة لهما، تراه يعكس الأمر، ويلحظ التسليم بالنتيجة ابتداء، فيقول إنه يمكن أن يكون لبعض بالقياس ولبعض بالحس ولبعض بمقدمة واحدة لعدم شكِّه بالأخرى، وكأنَّ المقدمة ينبغي

أن تكون مشكك بها حتى تؤخذ مقدمة، أو أنَّ العلم بالمقدمة يكون بتوسط القياس، بل التسليم بها برتبة سابقة مقوِّم للإستنتاج القياسي، أو كأنَّ الكلام في طرق التسليم مطلق بما هو مجهول.

كيف يجرؤ على النقض مَن لم يفهم ما هو بصدد النقض عليه؟ وأيُّ داهية ألمت بالإنسانية حتى تخرج أمثال هذه الأقاويل من أفواه بنيه ممن يدعي العلم ويحتج بالعقلاء؟

الفرق بين الذاتي واللازم

وكذا الحال فيما ذكره بالنسبة إلى الفرق بين الذاتي واللازم الذاتي؛ فإنه لم يميز بين ما قاله أدعياء المنطق وبين ما قاله محققوه، وخلاصة القول أنَّ المعنى سواء كان بسيطا أو مركبا، فإن لازمه خارج عن ذاته؛ أما البسيط لأنَّ ذاته بسيطة وتكون نفس الذات على بساطتها منشأ له، فلا واسطة بين اللازم والملزوم إلا أنَّ ثبوت اللازم يحتاج إلى الملزوم؛ لكونه واسطة له في نفسه فلا واسطة لثبوت اللازم للملزوم، وإنما هناك واسطة لثبوت اللازم في نفسه وهي الملزوم، واما المركب فيكون اللازم لازما للمركَّب من حيث إحدى خصوصياته، فيكون لزومها للمركب بما هو مركب أو بتوسط ما يتضمنه من حيث إنه متضمن فيه، وحيث إنَّ المركَّب عبارة عن عين المتضمن فيه من حيث التضامّ فقد تغفل وساطة الخصوصية المتضمنة باعتبارها ضمن المركب، فيجعل اللازم لازما بلا وسط، والمراد وسط خارج عن حقيقة المركب إلا أنَّ المركب يكون واسطة في ثبوت اللازم في نفسه، وإن كان ثبوته للمركب بلا واسطة كالكلام في الملزوم البسيط، فعلى كلّ التقادير يكون للازم وسط إما في ثبوت نفسه وهو الملزوم، وإما في ثبوته للملزوم كما

في الواسطة الخارجة عن الذات أو الواسطة المتضمنة في المركب الملزوم، أما الذاتي فثبوته في نفسه بعين ثبوت المركب المتضمن له والمضمنات في شيء متقدمة رتبة على ذلك الشيء ويتوقف تصور حقيقته على تصورها برتبة سابقة ثبوتا وليس ثبوته للمركب بواسطة، وإلا خرج عن كونه ذاتيا، وليس ثبوته في نفسه بتوسط المركب وإلا خرج عن كونه متضمنا فيه مؤلفا لذاته مع باقي الذاتيات، فثبوته في نفسه بعين ثبوت الذات وبرتبة سابقة في العقل تقتضيه مؤتلفية الذات للذاتيات.

هذا مضافا إلى أنه لا يتوقف حمل الذاتي على الذات إلا على لحاظها بما هي هي وفي نفسها أما حمل لوازمها عليها فيتوقف على لحاظها في نفسها ولحاظ نسبتها إلى معنى هو غيرها وفرق بين ما يثبت للذات بما هي هي وما يثبت لها مع لحاظ غيرها وهذا الأخير أيضا يفارق ما يثبت لها بغيرها وهذا كذلك يفارق ما يثبت لها بالقياس إلى غيرها كما فصلناه في الباب الأول.

فليس فيما هلَّلَ له **الحراني** من النقض في مواطن عدة من قيمة إلا ثمن الحبر الذي كلفته كتابته، وهو تضييع له فيما لا يستأهل أن يفكر فيه فضلا عن أن يخطَّ في الكتب.

◈ شرط الكلية

وأما ما نقضه على شرطية كلية إحدى المقدمتين فهو أفضح من سابقيه؛ فإنَّ **الحراني** لم يميز بين القياس كصورة والتي هي موطن الإشتراط لكلية إحدى مقدماته وبين البرهان الذي هو القياس من حيث كون مواده يقينية بالمعنى الأخص، فالقياس بما هو قياس مهما كانت مادة مقدماته يجب أن تكون إحدى مقدماته كلية حتى يتأتَّى الإنتاج لقضية تسلم تبعا لتسليم

المقدِّمات، سواء كان التسليم عبثيا أم يقينيا أم ظنيا أم غير ذلك.

ثم إنَّ ما ذكره من أنَّ القضية الكلية البديهية يكون العلم بصغرياتها وجزئياتها أولى بالبداهة لا يقلُّ غرابة؛ إذ العلم بجزئياتها إن كان من حيث خصوصيتها الشخصية والجزئية، فكيف يكون بديهيا لأن خصوصيتها الجزئية متضمنة لخصوصيات تزيد على خصوصيات القضية الكلية؟ فمن أين العلم بالإرتباط بين المحمول والموضوع الجزئيين من حيث خصوصياتهما الجزئية بنحو بديهي؟ وإن كان من حيث الخصوصيات التي تحكيها أطراف الكلية فهو لحاظ للكلية برتبة سابقة على الجزئية وتوسيط للكلية في حكم الجزئية، وهذا بيِّن بأدنى التفات إلى إعتبارات العقل في كيفية لحاظه للأشياء.

◈ البديهي والنظري

وأما ما ذكره من أنَّ البديهي والنظري نسبي فهو جهل بالمراد منهما، وقد أوضحنا مرارا أنَّ المراد ما هو بديهي في نفسه وبالقياس إلى محض فعلية استعداد العقل للتعقل؛ أي ما لا وسط ثبوتا في ثبوته، فكيف يكون ما لا وسط ثبوتا أو إثباتا في ثبوتها أو إثباتها، وما يكفي محض فعلية الإستعداد العقلي لإدراكه نظريا وبديهيا نسبيا؟ أما النظريات التي تكون معلومة وراسخة عن البعض لشدة الممارسة وإلفة الإدراك بحيث تحضر في العقل مع وسطها دون طلب فإنه لا يخرجها عن النظرية؛ إذ وضوح إدراكها عند من يدركها كذلك؛ لسهولة استحضار وسطها معها لا يخرجها عن النظرية؛ إذ هي كذلك حتى بالنسبة إليه لكون وضوحها بالغير، وإن سهل الإستحضار فإنَّ مناط البداهة ليس سهولة الإستحضار، بل الخلو عن الوسط في الثبوت والإثبات.

وأما ما ذكره من عدم الدليل على نفي دليلية غير القياس فقد توضح مما

سلف آنفا، أنَّ القياس هو أسلوب العقل في التفكير بمعزل عن خصوصية أي عاقل، ولا سبيل للإنتقال مما هو مسلَّم إلى تسليم غيره بتوسطه إلا بطريق القياس.

وبذا نكتفي من تتبع أقوال **الحراني**؛ فإن الوقت أعزُّ، والعقل أشرف من أن يشغلا بمثل هذه الهرطقات الناتجة عن سوء الفهم الفاحش، والجرأة على النقض بتسرع دون أن يفهم مورد الإشكال.

وبذا يتضح حال جملة من المرتِّلين والمطبِّلين لكلٍّ من حاول نقض المنطق والعقل أمثال «**علي حرب**» المتبختر بكتاباته[1] والمتفاخر بما سطره **الحراني**، معتبرا إياه هادما حقيقيا لقواعد المنطقيين، فلم يألو جهدا في ترديد مشاغبات **الحراني** كلما سمحت له الفرصة، وتبني إشكالاته التي هي إشكالات على ادعائه العقلانية والعلم لا على المنطق والحكماء، على أنَّ لنا مع «**علي حرب**» وقفة في مستقبل الكلام.

٣. إشكالات الإسترآبادي[2]

وممن اعترض على اعتماد المنهج العقلي كطريق لتحصيل اليقين الأخباري **محمد الإسترآبادي** في كتابه الفوائد المدنية حيث قال:

«الدليل التاسع مبني على دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله وهي أن العلوم النظرية قسمان:

---

(١) راجع كتابه نقد الحقيقة ليظهر لك حقانية ما ذكرناه.

(٢) رجع كتاب الفوائد المدنية ص ٢٥٦.

قسم ينتهي إلى مادة قريبة من الإحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الإختلاف بين العلماء والخطاء في نتائج الأفكار، والسبب فيه أن الخطأ في الفكر إما أن يكون من جهة الصورة وإما من جهة المادة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء لأنَّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة ولأنهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة، و(أما) الخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المادة فيها من الإحساس.

وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق؛ كقولهم الماهية لا تتركب من أمرين متساويين، وقولهم نقيض المتساويين متساويين، ومن ثَمَّ وقع الإختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وغير ذلك من غير فيصل، والسبب في ذلك ما ذكرناه من أنَّ القواعد المنطقية إنما هي عاصمة عن الخطا من جهة الصورة لا من جهة المادة، إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها نعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من تلك الأقسام، بل من المعلوم عند أولي الألباب امتناع وضع قاعدة تكفل ذلك.

ومن الموضحات لما ذكرناه أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر، إنَّ المشائين ادعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى، والإشراقيون ادعوا البداهة في أنه ليس إعداما للشخص الأول وفي

أن الشخص الأول باق وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الإتصال.

ومن الموضحات لما ذكرناه أنه لو كان المنطق عاصما عن الخطأ من جهة المادة لم يقع بين فحول العلماء العارفين بالمنطق اختلاف، ولم يقع غلط في الحكمة الإلهية وفي الحكمة الطبيعية وفي علم الكلام وعلم أصول الفقه، كما لم يقع في علم الحساب وفي علم الهندسة».

◈ قواعد الصورة وقواعد المادة

إنَّ ما ركز عليه **الإسترآبادي** لمنع طريقية العقل إلى اليقين فيما مادته بعيدة المأخذ عن الحسِّ هو عدم وجود ضوابط يقررها العقل في ضوابط المادة في الدليل، وذلك أنَّ المنطق يبحث في قواعد الصورة فقط، وأما المادة فلم يذكر المناطقة فيما يتعلق بالمادة سوى التصنيف لأنواع المواد اليقينية والظنية، أما ضوابط تلك اليقينية لا ذكر لها في كلامهم، مضافا إلى بداهة امتناع وضع مثل هكذا ضوابط.

ففي كلامه دعويان: الأولى اختصاص المنطق بقواعد الصورة، وهذه الدعوة هي نتيجة طبيعية للتحريف البغيض الذي وقع على أيدي المصنفين في علم المنطق من المتكلمين، حيث أغفلوا البحث في صناعة البرهان بالكلية، وإنما اكتفوا بالتعداد لأنحاء الإستدلال بلحاظ المادة ولأنواع المواد.

وبما قدمنا قد انجلى توقف تحقق الغاية من علم المنطق على البحث في صناعة البرهان؛ أي في ضوابط الربط بين المفاهيم، بحيث يكون ربطا متيقناً لا يقبل الزوال؛ وذلك بأن يكون الإرتباط بين المحمول والموضوع لذات الموضوع والمحمول؛ تأسيسا على المبادئ العقلية الأولية امتناع التناقض والعلية والسنخية والقابلية، وذلك ليتمكن من التمييز بين ما هو بالذات وما

هو بالعرض؛ لأنَّ منشأ عدم يقينية المادة هو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات على ما فصلناه مرارا وتكرارا فلا نعيد.

والثانية أن وضع قانون عام لضبط يقينية المواد ممتنع، وهذه الدعوى ناتجة من الخلط بين المواد بخصوصياتها، فتبحث كل مادة في العلم الذي يخصُّها ويمتنع تأسيس ضوابط يقينيتها بنحو عام من حيث خصوصيتها فإنها دعوى متناقضة وبين المواد بما هي مواد حيث تقع متعلقا للإدراك، فيبحث عن ضوابط أخذ المادة ويقينية الحمل بين أي مادة ومادة من حيث هي معنى ومادة، بحيث يكون حملا يقينيا لا يقبل الزوال طبقا لقواعد العقل الأولية؛ فإنَّ ذلك ممكن، بل واقع وضروري؛ لأنه نهج للعقل في نفسه يفرض تطبيقه تحصيلا للغرض وهو اليقين.

أما تطبيق تلك القواعد فالخطأ فيه، فيرجع إلى ضعف التمرس والتمييز أو الوقوع في فخ التقليد والتبعية أو تحت تأثير النوازع النفسية، وذلك خارج عن حقيقة المنطق، أما الأول فيرجع إلى قلة الممارسة وخمول النظر وأمّا البواقي فترجع إلى أسباب أخلاقية.

ثم إنَّ قوانين المنطق التي حصل العلم بها لا تعصم عن الخطأ ما لم تطبق، وسهولة التطبيق لبعضها دون بعض لا يخدش في منطقيتها ويقينيتها، وبالتالي وقوع الخلل والإختلاف وإن لم يكن حاصلا في تطبيق قواعد الهيئة المنطقية لكونها بديهيةً في أكثر تفاصيلها؛ إذ عمدتها وهو القياس من الشكل الأول بديهي الإنتاج إلا أن حصوله في تطبيق قواعد المادة أي ما ينبغي أن تكون عليه المفاهيم المفكر فيها فيما بينها حتى يكون إدراك ارتباطها يقينيا؛ فإن ذلك يرجع إلى لطافة تطبيقها وتوقفه على توخي الدقة في تطبيق مبادئها

الاولية عند العقل في المواد المخصوصة، وذلك إنما يحصل بالتمرس وحيازة الملكة بحيث تصير تطبيقا قواعد المادة على حد تطبيقات قواعد الهيئة من السلاسة، إلا أنَّ ذلك خارج عن علم المنطق بما هو منطق، وداخل في حدود التخصص والمهارة في التصرف العقلي بين المعاني المخصوصة في علم معين، ولأجل ذلك حض الحكماء على الإبتداء بعلم الرياضيات؛ لأنَّ مبانيه الخاصة من جملة البديهيات.

ومن هنا فإنَّ ما ذكره من الامثلة لتدعيم دعواه أجنبي عن الدعوة بالمرة، مضافا إلى أنَّ الخلاف غير واقع فيها بين المناطقة الحكماء والحكماء العقليين، أما مخالفة بعض المتمنطقين لها فدليل على خمول ذهنه وفساد قريحته، وأمّا الخلاف بين الإشراقيين والمشائين فهو في عمومه ناشيء من الإختلاف في المنهج، وبالتالي بين العقل وغيره.

◈ الهيولى والصورة

أما الإختلاف في خصوص المسألة المذكورة؛ أي تركب الجسم من الهيولى والصورة فإنَّ منشأ الإفتراق في النتيجة هو أخذ الإشراقيين لما هو بالعرض مكان ما هو بالذات، أي خلطهم بين المقدارية التي هي عرض كمي مبدؤه لحاظ الممتد من حيث تعين امتداده من حيث النهاية واللانهاية فيمكن وصفه بالمقدارية وبين الممتد من حيث هو ممتد أي الإمتدادية بما هي امتدادية صرفة بمعزل عن النهاية واللانهاية للإمتداد، ومنشأ هذا الخلط الخلط بين التوهم والتعقل؛ فإنَّ المقدارية والممتدية لا تفترقان في الوهم كما التحقق، إلا أنَّ لحاظ العقل هو المميز بينهما تبعا لما يقضي به العقل من تقدم الممتدية بما هي ممتدية بالذات على التناهي واللاتناهي الذي هو مبدأ المقدارية، والتفاضل

بالكبر والصغر تبعا لتقدم ما هو الذات على أعراضها بالذات والرتبة، وبالتالي كان الإمتداد بما هو امتداد أي المتصلية والجرمية صورة للجسم، أما التناهي واللاتناهي فهو كيف له ومبدأ للحاظ الكمي؛ أي للمقدارية، فخلط الإشراقي بين المقامين أوجب اختلافه في النتيجة مع الحكماء العقليين، ولن نخوض في تقرير تمام قضاء العقل في المسألة؛ فإنه خارج عن مقامنا إنما نصصنا على منشأ الخلل من حيث ما له دخل في تطبيق قواعد المادة.

على أن البحث فيها نظري لم يُدَّعَ بداهته، بل يتوقف على سلسلة مقدمات تبدأ مما هو بين بذاته إلى ما يتبين به، مضافا إلى أنه ينبغي التنبه إلى من عرض المسألة جريا على تبعيته وتقليده وبين من كان محاكيا لقضاء العقل بنفسه، فالتهويل بالإشراقية أو المشائية تهويل بما خلط فيه بين المحققين والتابعين، على أن انزياح الإشراقية عن قضاء العقل السليم ليس بمستغرب طالما أنهم لم يتخذوا العقل مرجعا على الإطلاق، وإنما أشركوا فيما لا يجاريه.

فتشكيك **الإسترآبادي** مضافا إلى نشوئه عن الجهل الصريح بقواعد المنطق لأخذه إياها من محرفيها فإنَّ تأييداته المسوقة لدحض مرجعية العقل في اليقين تسوقه إلى تأييد مرجعيته متى ما التفت إلى ما قررناه.

٤. إشكالات دعاة المنطق الرمزي

لم يسلم الدليل القياسي على مر تاريخ المتحدثين والمتسامرين في بحوث المنطق من الإستشكلات قديما وحديثا، وقد تعرضنا إلى ما قاله **الحراني** في القياس حيث حفرنا بمشط الحكمة في عقله الأملس أخاديد الفطنة ليجري فيها زلال العلم إلا أنَّ إستشكالات ونقوضاً قد لاكتها ألسن

في متأخر القرون وحتى حاضرنا ذكرت في كتب ما يسمى بالمنطق الرمزي أو الرياضي أو الوضعي وما شاكل من التسميات في محاولة لتمييزه عن المنطق العقلي المنعوت تطاولا بالتقليدي، فيجدر بنا التعرض لكل ذلك وإن كان بعضها اجترارا لما قاله **الحراني**؛ كدعوى إمكان الإستدلال من مقدمة واحدة وغير ذلك فنقول:

◈ الإستدلال بمقدمة واحدة

قيل بأنَّ توقف الإستدلال على مقدمتين لا ملزم فيه، بل قديكون بمقدمة واحدة وقد بينا التهريج الذي فيه، وقد يكون بأكثر من مقدمتين وهو أكثر منه تهريجا؛ إذ فيه خلط فاضح بين النتيجة النهائية التي يتوخى المستدل الوصول إليها، حيث تكون موغلة في النظرية فتتوقف على ترتيب عدة قياسات تؤخذ نتيجة القياس الأول مقدمة في القياس اللاحق مع مقدمة أخرى قد تكون هي بدورها نتيجة لقياس سابق وهكذا، وصولا إلى القياس الأخير الذي تكون نتيجته هي تمام المطلوب.

وبين نتيجة القياس من حيث هي نتيجة يتأدى إليها مما هو مسلَّم مسبقا، فإنَّ التسليم بها من خلال ما هو مسلَّم ينحصر بتوسط مقدمتين تشتركان فيما يتوسط لتسليم الربط بين طرفي النتيجة، سواء كانت كلٌّ من المقدمتين مسلَّمة بتوسط قياس سابق أم لا، فإنَّ ذلك لا يفرق في توقف تلك النتيجة على كلا المقدمتين مجتمعتين دون زيادة أو نقصان، وهذا واضح أشدّ الوضوح لأدنى من درس قواعد المنطق.

◈ لغوية الشكل الأول

ومما قيل أيضا إنَّ قوام القياس في الشكل الأول لتوقف صحة باقي

الأشكال عليه وانتاج الشكل الأول تكراري وتحصيل للحاصل؛ لأنه مشروط بكلية المقدمة الكبرى المتأخرة في الترتيب، والعلم بالكلية متوقف على العلم بثبوت المحمول لأفراد موضوعها جميعا بالفعل، فكون النتيجة ثبوت محمول الكلية لفرد من أفرادها أو بعض الأفراد فيما إذا كانت الصغرى المقدمة في الترتيب شخصية أو جزئية يكون متضمنا بالفعل في الكبرى، والعلم بالكبرى متأخر عنها لا متقدم؛ ولذا قيل بأنه مستلزم للدور، وكذا إذا كانت الصغرى كلية فإنَّ العنوان الذي هو موضوع للصغرى إنما علم ثبوت محموله له الذي هو موضوع في الكبرى من طريق العلم بثبوته بالفعل في جميع أفراده، والعلم بثبوت محمول الكبرى لجميع أفراد موضوعها المحمول على موضوع الصغرى كان بعد العلم بثبوته لكل فرد بالفعل، فيكون العلم بثبوت الأكبر لجميع أفراد الأصغر بعين العلم بالمقدمتين وليس مستفادا منهما، فيكون تكراريا لا يفيد علما جديدا.

وهذا الكلام **مضافا إلى** خلطه بين الوساطة إثباتا والوساطة ثبوتا فتوهم أن وقوع الشكل الأول وسطا إثباتيا لباقي الأشكال يقضي ببطلانها متى ما بطل وبتكراريتها متى ما كان تكراريا هو ناشئ من توهم توقف ثبوت تلك الأشكال في نفسها على الشكل الأول، إلا أنا قد بينا في الباب الأول الطريق اللمي والثبوتي لثبوت كل شكل في نفسه بمعزل عن الآخر، وليس استعمال الشكل الأول وسطا في الإثبات إلا اختصارا وتسهيلا على المتعلمين **فإن فيه** خلطا آخر بين الكلية بما هي كلية أي مقولية المحمول على تمام ما يقال عليه الموضوع وبين الكلية الإحصائية أي المقولية من حيث سببية الإحصاء للعلم بها، وهذا خلط فاضح لأنه انتقال من التفكير بالهيئة بما هي هيئة إلى

الهيئة بما هي لمادة معلومة من طريق مخصوص، وهذا أمر غير ملحوظ مطلقا في تقرير قواعد الهيئة بما هي هيئة، مضافا إلى أنه متضمن لمصادرة لا تتعلق بالهيئة بما هي كذلك، بل من حيث سبب التسليم بمادتها بهذه الهيئة وهي أنَّ العلم بالكلية محصور بطريق الإحصاء والتتبع لكل الأفراد، وهذا مبني على حصر العلم بطريق الإحساس وإبطال بديهيات العقل، وحيث قد تبين لك ما فيه من التهافت تبين لك أن الكلية قد تكون إحصائية وهي القليلة خصوصا في العلوم، وقد تكون عقلية صرفة كما في القضايا الأولية وما يترتب عليها دون دخالة لغير العقل، وقد تكون عقلية من جهة وإحصائية من جهة أخرى وذلك كما في التجربة التي يكون الإحصاء تجريبيا بمعنى تنويع الإحصاء بين مختلف الأحوال لا الأفراد إذ الأول أخص، ثم يضم الفحص العقلي بتطبيق قواعد العقل على ما بينا مرارا، فيحصل العلم بثبوت محمول للموضوع مقيدا بحدود التجربة الأحوالية، وشاملا لكل الأفراد التي يمكن أن تندرج تحته ضمن تلك الحدود كما فصلنا في الباب الأول، وسنعيد بنحو أخص في مستقبل القول، وبذا يظهر مدى التهافت في هذا القول من عدَّة جهات.

◈ الخلط بين الكلية والكبروية

وقيل إنَّ تسمية إحدى المقدمتين بالكبرى ليس مضطردا؛ وذلك لأنَّ من الأقيسة ما تكون كلا مقدماته متساويتين وذلك كما في قولنا (أ) على يمين (ب) مقدمة أولى ثم (ب) على يمين (ج) مقدمة ثانية **فالنتيجة** أن (أ) على يمين (ج)، وكذلك في باقي العلائق بين الأشياء كعلى الشمال ومساوي وفوق وتحت وأكبر وأصغر فإنَّ كلَّ هذه العلائق متى ما تألفت منها مقدمتان كانت كلتا المقدمتين متساويتين.

ونحن قد قررنا سابقا أن مفاد الحمل المقولي ـ كما هو شأن كلِّ قضايا العلوم التي هي الصناعات التي يبحث فيها الإنسان؛ ولذا سمي الحمل في تلك القضايا بالحمل الشائع الصناعي ـ أنَّ ما يقال عليه الموضوع ـ سواء قولا كليا (**فيما إذا كان الموضوع عنوانا كليا؛ أي معنى ملحوظا لحاظه في صرف نفسه بما هو قابل لتكرر إدراكه في كل موارد فعليته أي أفراده**)، أو قولا جزئيا (**فيما إذا كان الموضوع عنوانا جزئيا أي معنى ملحوظا بما هو لفرد بعينه ومشارا في الإدراك إليه بشخصه**) ـ يقال عليه المحمول ومحكوم به.

وبالجملة الغرض هو العلم بقضية تفيد محكومية موضوعها بالمحمول ومقوليته عليه، وحيث إنَّ الحاكم أشرف من المحكوم ناسب التعبير عن المحمول في النتيجة المتوخى العلم بها بالأكبر، أي الأكبر شرفا وعن الموضوع المحكوم بالأصغر؛ أي الأصغر شرفا بحسب عقد القضية.

ولأجل ذلك كانت المقدمة المشتملة على محمول النتيجة مسماة بالكبرى، وهي المتأخرة في الترتيب حسبما تقرر سابقا، سواء كانت جزئية أو كلية، وتكون المقدمة المشتملة على موضوع النتيجة مسماة بالصغرى سواء كانت جزئية أو كلية.

هذا هو مناط التسمية الإصطلاحية، وأما ما توهم من أنَّ الكبرى تكون أوسع أفرادا من الصغرى فهو ناشئ عن الخلل في فهم منشأ الإصطلاح، ولذلك قد تكون ما هي الكبرى جزئية وما هي الصغرى كلية، وقد تكون الكلية متقدمة في الترتيب فتقتضي أن يكون طرفها الواقع في النتيجة أصغر مع أنه طرف في المقدمة الكلية، وقد تكون المقدمة المتأخرة في الترتيب جزئية، فيكون

طرفها الواقع محمولا في النتيجة أكبر مع أنه طرف في الجزئية.

وحيث إنَّ الترتيب بين المقدمات له دخل في شروط الإنتاج بحسب كم وكيف القضايا، ولأنَّ مقتضى القياس وقوع ما تفترق به المقدمة المتأخرة في الترتيب عن المقدمة المتقدمة محمولا في النتيجة، ووقوع ما تفترق به المتقدمة موضوعا كانت دائما المقدمة الكبرى هي المتأخرة في الترتيب.

وبذا يصبح ما أشكل به على المنطق الموصوف بالتقليدية تطاولا من خلو تعيين الكبرى متأخرة عن موجب في غاية الوهن، كما فعل لوكاشفتش في كتابه نظرية القياس الأرسطية، فإنه ناتج عن الخلل في فهم منشأ التسمية والخلط بين الكبروية والكلية.

وهذا مضافا إلى أنَّ الشكلين الأول والثاني من أشكال القياس يقضيان بكون المقدمة المتأخرة في الترتيب كلية كشرط لاستقامة الإنتاج فتصافقت الكلية مع الكبروية، ونظرا لكون الشكل الأول البديهي الإنتاج متخذا دليلا لإثبات إستقامة الإنتاج في الأشكال الأخرى مع أنه هو الشكل الأكثر رواجا واستعمالا في العلوم كل ذلك أوهم الإتحاد بين الكبروية والكلية، وهو وهم المتمنطقين اتخذه المغرضون وسيلة للنقض.

◈ الإستدلال بالعلاقات النسبية قياسي

وأما ما هو موضع النقض المترتب على الفهم الخاطئ فهو كون القياس المذكورفي الإشكال مؤلفا من قضيتين متساويتين، وهذا مضافا إلى أنه دخول في تعيين مادة القياس، وليس لحاظا للقياس من حيث محض صورته؛ وذلك لأنَّ معنى قولنا «(أ) على يمين (ب)» أن ما يقال عليه (أ) يقال عليه على يمين

(ب) فقولنا «على يمين (ب)» بتمامه هو المحمول، وكذا معنى قولنا «(ب) على يمين (ج)»، وبالتالي يكون المحمول في كلٍّ منها محدداً من حيث المادة، فهو خروج عن الجهة المبحوث فيها القياس، فهو مختل من حيث ضوابط الهيئة؛ لأنَّ الحدَّ الأوسط غير متكرر؛ لأنه في المقدمة الأولى عبارة عن (**على يمين ب**)، وفي المقدمة الثانية عبارة عن (**ب**)، وبالتالي فمع عدم تكرر الحدِّ الأوسط لا يصدق عليه أنه قياس؛ لأنَّ حدَّ القياس كونه مؤلفا من مقدمتين متى ما سلمتا لزم عنه لذاته التسليم بقول آخر، فمع عدم تكرر الحدِّ الأوسط الذي هو مناط الإستلزام الذاتي متى ما انضمت إليه الشروط الأخرى فلا يكون التسليم بالنتيجة ناشئا عن ذات الهيئة القياسية المذكورة، بل سبب ذلك العلم بقضية مضمرة مفادها أنه كل يمين لشيء هو يمين لثالث فهو يمين للثالث، أي أنَّ يمين اليمين يمين ولولا العلم بهذه القضية لما كان للإستنتاج من المقدمتين المذكورتين للنتيجة سبيلا؛ لأنه إن كان من حيث خصوص الأطراف أي (أ) و(ب) و(ج) فهو فاسد؛ لأنها لا تفيد شيئا عن موقع أي منها بالنسبة إلى الآخر، وإن كان من حيث خصوص كون الطرف الأول على يمين الطرف الثاني الذي هو على يمين الطرف الثالث فهذا عين القضية المضمرة لشدة وضوحها، إلا أنها متوسطة في نظر العقل للإستنتاج.

وبالجملة نحن نعلم بقضيتين حسيتين الأولى (أ) يمين (ب)، والثانية (ب) يمين (ج) فنستبدل جزء محمول القضية الأولى وهو (ب) بمحمول القضية الثانية (**يمين ج**)؛ لأنَّ (ب) قد علم أنها يمين (ج) من الحس، فنقول (أ) يمين يمين (ج) فنضم إليها القضية المضمرة المعلومة (**يمين يمين (ج) يمين (ج)**) وهو قياس من الشكل الأول، وينتج (أ) يمين (ج) وهو المطلوب.

والنتيجة أن ليس شيء من المقدمتين المعلومتين بالحس مقدمة قياس وإنّما مقدمة القياس مأخوذة من مجموعهما ثم يضم إليها المقدمة العقلية البديهيةفينتج المطلوب، وهذا هو الحال في باقي الأمثلة المذكورة والتي تستند إلى قضايا مادتها بديهية كيمين اليمين يمين، ومساو المساو مساو، والأعم من الأعم أعم، وهكذا في الكبر والصغر ولكنَّ وضوح هذه المقدمات من حيث المادة لدرجة يستغنى عن التصريح بها أوهم هؤلاء وغيرهم من قدماء الشكاك بأن هناك استدلالاً مغايراً للقياس، ومفيداً لليقين مع كونه خاليا عن الحدِّ الأوسط، وهو فاسد جدا كما تعرفت.

ومن هنا يعلم أن القياس المتضمن لهذه العلاقات يكون مؤلفا من ثلاثة حدود؛ فقولنا **(أ)** أكبر من **(ب)** مقدمة أولى، و**(ب)** أكبر من **(ج)** مقدمة ثانية، إذن **(أ)** أكبر من **(ج)** مضافا إلى أنه لحاظ للقياس من حيث المادة وهي **(الكِبَر)**؛ فإنَّ **(أكبر من ب)** هي تمام المحمول كما **(أكبر من ج)** وليس أكبر حدا رابعاً حتى يدافع بالقول ان الدليل القياسي ما كان فيه ثلاثة حدود، وهذا فيه أربعة فهو خارج عن القياس، فينبري **برادلي** ويهلل له **زكي نجيب محمود** إلى القول بأنَّ ذلك اعتراف من أنصار المنطق التقليدي بوجود طريق آخر غير القياس، وهو هدم لما أسسوه من انحصار طريق الإستدلال به.

فأولا القياس نوعان كما قررنا في الباب الأول قياس اقتراني وقياس استثنائي، وثانيا انه لم يُدَّعَ ضرورة كون أطراف القضية الحملية مفردات، بل أعم من أن تكون مفردات أو مركبات تقييدية، فليس ما قاموا به من النقض إلا تعبيرا عن مدى الهوة في عقولهم بينهم وبين فهم قواعد المنطق بالشكل السليم.

◈ الإنتاج من سالبتين

وقيل أيضا والقائل (**جفنز**) ومن حذا حذوه أنَّ اشتراط الإنتاج بعدم كون المقدمتين سالبتين ليس مضطردا؛ إذ بالإمكان الإستنتاج الصحيح من سالبتين كما في قولنا: (**كل ما ليس بمعدني لا تكون له القدرة على التأثير المغناطيسي القوي، والكربون ليس معدنيا، إذن فالكربون ليس قادرا على التأثير المغناطيسي القوي**) فإنَّ النتيجة صادقة وكل من المقدمتين صادقة مع أن المقدمتين سالبتان.

أقول إنَّ الكلام في هذا القياس من حيث صدق مقدماته داخل في الكلام على القياس لمادة مخصوصة، وهو خروج عن الكلام على القياس من حيث قواعد الصورة الصرفة.

أما سبب الصدق في المورد والمادة المخصوصة فقد ذكرنا في الباب الأول أنَّ المراد من عدم الإنتاج هو عدم ضابطة كلية في إنتاج الشكل القياسي في ظل جزئية المقدمتين أو سلبيتهما، أو في ظل جزئية الكبرى أو سلبية الصغرى في الشكل الأول، أو جزئية الكبرى أو إيجاب كلا المقدمتين في الشكل الثاني، وهكذا كل الشروط فالكلام حول استلزام الهيئة لذاتها تسليم النتيجة تبعا لتسليم المقدمات إستلزاما كليا مضطردا على جميع تقادير النسبة المقولية بين حدي القضية، ولذلك متى ما كانت كلٍّ من المقدمتين سالبة إن كان السلب كليا فإنَّ بين الطرفين في كلا القضيتين تباين كلي، فالحدُّ الأوسط مباين للأصغر ومباين للأكبر، وحيث إنَّ مباينة شيء لشيئين لا تقتضي تعيين ما هي النسبة بين هذين الشيئين؛ لأنهما قد يكونان متساويين وقد يكونان متباينين وقد يكونان مشتركين جزئيا أو كليا، ولا حمل بين طرفين يمكن

أن يكون محتملا لكل هذه النسب؛ إذ التساوي يقتضي كلية الحمل والتباين يقتضي كلية سلب الحمل ولا جامع؟، فامتنع ضرب قانون لإنتاج القياس المؤلف من سالبتين إلا في حال العلم بخصوصية المادة. إلا أنه علم ليس ناتجا عن خصوص القياس السالب المقدمتين بل عن قياس آخر.

ثم إنَّ المقدمة الأولى في القياس المذكور ليست سالبة، بل موجبة معدولة الطرفين، كما أنَّ الثانية موجبة معدولة المحمول، فإذا ما جعلتا سالبتين فالقياس يصير على هذا النحو: **(لاشيء من الكربون بمعدن)** مقدمة صغرى، و**(لا شيء من اللامعدن له قدرة على التأثير المغناطيسي القوي)** مقدمة كبرى، **فالنتيجة** المدعاة هي **(لا شيء من الكربون له قدرة على التأثير المغناطيسي)** ولكنَّ الحدَّ الوسط غير متكرر فإنه في الصغرى المعدن، وفي الكبرى اللامعدن، فليس قياسا صحيح الإنتاج، ليس من جهة كون كلتا المقدمتين سالبة، بل من جهة عدم تكرر الحدِّ الأوسط بل حتى يتكرر الحد الأوسط فاللازم القول **(لا شيء مما هو ذو تأثير مغناطيسي قوي بمعدن، ولا شيء من الكربون بمعدن، فإذن لاشيء مما هو ذو تأثير مغناطيسي قوي بكربون)** إلا أنَّ الصدق لا يمكن أن يكون معلولا لصورة القياس من حيث هي صورة؛ لوضوح إنتاجها للكاذب فيما إذا كان الأكبر والأصغر غير متباينين مع مباينتهما للأوسط كما في مقدمتي هذا القياس، فلولا العلم بأنَّ النسبة بين الأكبر والأصغر هي التباين لما أمكن الحكم بصدق النتيجة من هذا القياس، فالصدق معلوم من الخارج أو من قياس آخر.

وبالجملة إنَّ هذه المادة تقع في قياس من الشكل الأول من الضرب الأول، وهو أبده الضروب إنتاجا وذلك على النحو التالي **(كل كربون ليس**

بمعدن) صغرى موجبة كلية، و(**كلما ليس بمعدن لا قدرة له على التأثير المغناطيسي القوي)**، كبرى موجبة كلية والنتيجة موجبة كلية (**كل كربون ليس له قدرة على التأثير المغناطيسي القوي)** ففي هذا القياس لزم تسليم النتيجة عن ذات القياس، **أما** في ما هو مسوق للنقض على منع انتاج القياس المؤلف من سالبتين فهو ليس مقتض لذاته لتسليم النتيجة، بل صدق النتيجة معلوم إما من الملاحظة الحسية وإما من المقدمتين المرتبتين بترتيب الشكل الأول.

ومن هنا فالكلام في القياس كدليل أي قول يكون بذاته موجبا من حيث الهيئة التسليم بالنتيجة التي يدل عليها، وكون النتيجة صادقة في نفسها وموضوعة نتيجة لقياس غير منتج لقضية من حيث الهيئة، أي لم يتكرر فيه الحدِّ الوسط أو كانت المقدمتان سالبتين لا يعني أن القياس المزعوم هو الموجب لوضعها، بل ليس كذلك على الإطلاق، بل هو على حد القول **(أ) (ب)** مقدمة صغرى، و**(ج د)** مقدمة كبرى **فالنتيجة (هـ ز)**، وقد كانت كلٌّ من تلك القضايا صادقة في نفسها، فإنَّ صدقها ليس مدلول علية في القياس بل حتى لو جعلنا النتيجة **(أ د)** أو **(ب ج)** أو**(أ ج)** أو **(ب د)** فإنها وإن كانت نتيجة صادقة في نفسها إلا أنها لن تكون مستنتجة أصلا من المقدمتين على الإطلاق؛ إذ لم يعلم الموجب لربط الأصغر بالأكبر من خلال المقدمتين لعدم واسطة أصلا.

بل حتى لو ألفنا القياس من سالبتين فقلنا **(لاشيء من الكربون بمعدن)** صغرى سالبة كلية، و**(لا شيء من المعدن لاقدرة له على التأثير المغناطيسي القوي)** كبرى سالبة كلية، **فالنتيجة** ستكون **(لاشيء من الكربون لا قدرة له**

على التأثير المغناطيسي القوي)، والحال أن النتيجة سيظهر كذبها من أول ملاحظة حسية.

ومن هنا يظهر حال ما ذكره هذا المتمنطق.

ثم إنه لا ينقضي العجب من **زكي نجيب محمود** كيف يجري خلفه والحال أنَّ أمته قد أورثته علما يغنيه أن يسعى وراء جهل قد انتفخت عروقه بالغرور، فيقول بعد نقل كلام **برادلي** من أن ما ذكر هو استدلال بقياس له أربعة حدود، وهو خرق للتعليم الأرسطي وإبطال لحصريته:

«والخلاصة التي نريد أن ننتهي بقارئنا إليها هي أنَّ المقدمتين السالبتين لا تنتجان ما دمنا نحافظ على شرط الحدود الثلاثة، ولكن تجاوز هذا الشرط ممكن وعندئذ يجوز أن نصل إلى نتائج سليمة من مقدمات سالبة وإذا لم تشأ أن تسمي هذه الصورة الجديدة باسم القياس فسمها بما شئت لها من أسماء لكنها صورة صالحة للإستدلال الصحيح، فإذن ليس القياس بمعناه المعروف هو الوسيلة الوحيدة للإستدلال».

لست أدري كيف طاوع كلاً منهما اللسان فجرى بمثل هذا الكلام؟ ولكن فيما قدمنا كفاية لمن كان له أدنى التفات ولم يصم عقله قرع طبول السفسطة.

◈ لغوية القياس وعبثيته

وقيل والقائل **برادلي** على ما نقل عنه **زكي نجيب محمود** والعبارة للأخير:

«كاد الرأي التقليدي يجمع على أنَّ القياس في صورته التي أسلفناها هو وحده النموذج للإستدلال الصحيح إذا استثنينا ما يسمى بالإستدلال المباشر، وقد عنى برادلي عناية كبرى بمناقشة هذا المبدا مناقشة مستفيضة ليبين أنه أضيق من أن يشمل كل أنواع القياس فضلا عما به من أوجه النقض التي لا

تجعله هو نفسه صالحا للإستدلال بمعناه الصحيح، فمن أوجه النقض فيه أنه لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة مع أنَّ أحد شروط الاستدلال عند برادلي هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة ليست محتواة في المقدمات، فإذن فالقياس بصورته المذكورة يقع في مغالطة والمصادرة على المطلوب لأنني إذا ما قبلت المقدمة (كلٍّ إنسان فان) لإني أدخل في الموضوع إنسان كل أفراد الإنسان، وبعدئذ إذا ما عقبت عليها بمقدمة ثانية بـأنَّ (محمداً إنسان) فإما أن أكون على وعي بأن محمدا كان فردا من أفراد الناس الذين قصدت إليهم في المقدمة الأولى وبذلك أكون على وعي كذلك بأنه فان قبل أن أن أنص على هذه الحقيقة في المقدمة الثانية، وإما ألا أكون على وعي بذلك فأكون في المقدمة الأولى قد عممت بغير حق؛ لأنني لم اكن أعلم الفناء عن كل أفراد الناس...وقد تقول ولكني أعمم في المقدمة الأولى لا أريد الناس فردا فردا؛ لأنَّ إحصاءهم على هذا النحو مستحيل وإنما النوع بصفة عامة، ولكن إذا كان أمرك كذلك فكيف استطعت أن تخصص الحكم على محمد إنَّ محمدا ليس هو النوع بصفة عامة وإنما هو فرد متعين متخصص، فحكمك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة هو في حقيقة الامر قياس باطل، لأنه يحتوي على أربعة حدود الإنسان بصفة عامة، وفان ومحمد، وإنسان متعين بشخص معروف وهكذا ترى القياس بالصورة النموذجية السابقة معيبا في ذاته وحتى لو كان معيبا لما كان يشمل كل أنواع الإستدلال الصحيح، ويسوق برادلي طائفة من امثلة إستدلالية ليست تندرج تحت الصورة النموذجية للقياس...: (ا) على يمين (ب)، (ب)على يمين (ج).: (ا) على يمين (ج)......»

ونحن قد قدمنا الإجابة على عديد مما ذكر في كلامه، ولكن نتعرض إلى ما لم تسنح الفرصة لذكره سابقة فنقول:

◈ الإستدلال المباشر قائم على القياس

إنَّ ما ذكره عما سماه بالإستدلال المباشر في العكوس من أنه ليس من القياس ليس صحيحا؛ لأنَّ العكس مستوياً كان أم نقيضاً وكذا نقض المحمول ونقض الموضوع ونقض الطرفين وغير ذلك، فكلها نتائج لقياس يقام برتبة سابقة ونمثل له في مورد الموجبة الكلية في استخراج العكس المستوي حيث إن القضية القائلة **(كل موجبة كلية قضية محمولها إما أعم مطلقا وإما مساو لموضوعها)** نضعها صغرى، ونضع القضية القائلة **(كل قضية محمولها إما أعم مطلقا أو مساو لموضوعها يصدق حمل موضوعها على محمولها جزئيا في حال العموم المطلق وكليا في حال التساوي)** كبرى، والنتيجة **(كل موجبة كلية يصدق حمل موضوعها على محمولها جزئيا في حال العموم المطلق وكليا في حال التساوي)**، ثم نجعلها صغرى لكبرى مفادها **(وكل ما كان كذلك يصدق حملا معكوسا يتردد بين الإيجاب الجزئي لكون المحمول أخص مطلقا وبين الإيجاب الكلي لكون المحمول مساو)**، والنتيجة **(كل موجبة كلية تصدق حملا معكوسا يتردد بين الإيجاب الجزئي لكون المحمول أخص مطلقا وبين الإيجاب الكلي لكون المحمول مساو)**، ثم تجعل صغرى لكبرى مفادها **(كل ما كان كذلك يصدق عكسا موجبة جزئية على كل حال)**، فالنتيجة **(كل موجبة كلية تصدق حملا معكوسا موجبة جزئية على كل حال)**، ثم إذا كانت لدينا قضية موجبة كلية مثل **(كل ما يجذب الاشياء إليه بقوة مغناطيسية معدن)** نجعلها موضوعا لقضية محمولها **(موجبة كلية)** ونجعلها صغرى ثم نقرنها بكبرى هي النتيجة السابقة، فيتألف قياس نتيجته قضية موضوعها القضية

التي مثلنا بها ومحمولها **(تصدق حملا معكوسا موجبة جزئية على كل حال)**.

ومن هنا نقول ليس الإستدلال المباشر شيئا غير الاستدلال القياسي إلا أن مقدماته مضمرة قد استغني عن ذكرها.

◈ تكرارية النتيجة

وأما ما ذكره من أن النتيجة في القياس يجب أن لا تكون متضمنة في المقدمات فهو عين القول بأنَّ النتيجة يجب أن لا تكون مستدلا عليها بالمقدمات؛ لأنَّ معنى الإستدلال لا يتحقق إلا إذا كان المدلول عليه متضمنا في الدال إلا أنه ليس تضمنا تفصيليا بمعنى الإلتفات إليه بالفعل فإنه بذلك يصير معلوما بعين العلم بالمقدمة، وبالتالي لا يكون هناك دلالة واستدلال، بل تضمن إجمالي وله قوة الإلتفات إليه، ولذلك يكون شأن قوله **(محمد إنسان)** الإلتفات التفصيلي إلى إنسانية محمد بعد أن كان الإلتفات إليها مجملا وبالقوة في قضية **(كل إنسان فانٍ)**، فإذا ما التفت إلى إنسانية محمد بالتفصيل استتبع الإلتفات إلى أنه فانٍ، وهذه حقيقة كل إستدلال في التضمن الإجمالي الموجب لكونه قابلا أن يلتفت إليه مندرجا تحت الموضوع بالفعل فيكون أثر المقدمة الاخرى الإلفات إلى الإندراج الفعلي.

وليس كون الموضوع ملحوظا بنحو يقبل اندراج أفراده تحته بالقوة موجبا لكونه مأخوذا موضوعا من حيث هو عنوان، فإنه بذلك ليس إلا مفهوما، وليس المفهوم بإنسان بالفعل إذ معنى القضية ومفاد الحمل كما سبق أن ما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمول؛ أي ما يقال عليه الإنسان يقال عليه أنه فانٍ، فالموضوع هو أفراد الإنسان ولكن لحاظها ليس تفصيليا، بل بعنوانها

الملحوظ مشيراً إلى تلك الأفراد فإذا ما ضُمَّت المقدمة (**محمد إنسان**) كان مفادها أنَّ محمداً يقال عليه إنَّه إنسان فالتفت إلى فرد من أفراد الإنسانية بالفعل، فيحمل عليه محمول القضية الكلية، وهو أنه فانٍ وذلك لأنَّ العلم بأن أفراد الإنسان فانون لا يحتاج إلى مسبوقيته بالعلم بفناء كل واحد منهم بالفعل عبر الإستقراء؛ إذ ذلك منشؤه حصر طريق الإدراك الكلي بالإستقراء وقد بينا فساده مرارا، وذكرنا ما هو خاص بالمقام قبل قليل، وأما عدم حصر الإستدلال بالقياس والتمثيل بأنواع العلاقات فقد بينا ما فيه مفصلا منذ قليل.

◈ لا استدلال بغير القياس

ثم يضيف ذاكرا للمبادئ التي ادعى مغايرتها للإستدلال القياسي واستقلالها عنه فيقول:

«وهنا يقترح برادلي تعديلا يخلص منه إلى رأيه بتعدد مبادئ الإستدلال والتعديل هو: إذا ارتبط شيئان بشيء معين برابطة معينة واحدة إرتبط الشيئان أحدهما بالآخر بنفس هذه الرابطة، وبناء على ذلك يكون هناك من مبادئ القياس بمقدار ما هنالك من أنواع الروابط، ولما كانت هذه لا حصر لها فالمبادئ لا حصر لها، ولكنه على سبيل التوضيح يذكر أربعة مبادئ أو خمسة:

- ◈ **مبدا التأليف بين الموضوع والمحمول:**
  - ◆ **صفات الموضوع الواحد مرتبط بعضها ببعض**
  - ◆ **إذا تشابه موضوعان في صفة أو اختلفا فهما بالتالي يكونان متشابهين او مختلفين.**
- ◈ **مبدا تآلف الذاتية (الهوية): إذا اشترك حدّان أو أكثر في نقطة**

بعينها كانت هذه الحدود الأخرى مشتركة في هذه النقطة ذاتها.

- **مبدأ تآلف الدرجة إذا ارتبط حد في جانب معين من جوانبه برباط مع حدّين آخرين أو أكثر كانت هذه الأخرى مرتبطة برباط الدرجة أيضا.**
- **مبدا تآلف الزمان والمكان إذا ارتبط حد معين بحدين آخرين أو أكثر برابطة الزمان أو المكان كان لابدَّ من وجود الرابطة الزمانية أو الرابطة المكانية بين هذه الحدود الأخرى.**

وبهذه المبادئ المختلفة يحاول برادلي أن يبين أن مبدأ الاستدلال القياسي كما هو في دائرته التي تجعل العلاقة بين الحدود علاقة محمول وموضوع مبدأ لا يصلح وحده أساسا، ولابدَّ من تعديله من جهة واضافة مبادئ أخرى من جهة أخرى حتى تشمل كل ضروب الإستدلال».

أقول إنَّما نقلت قوله بتمامه ليظهر مدى الخلط الذي وقع في كلامه بين مادة القياس والدليل، وبين صورته وهيئته؛ إذ إنَّ ما ذكره من مبادئ بديهية على أنها مبادئ استدلال في عرض القياس الذي هو مبدأ علاقة المحمول والموضوع ليست إلا مواد تلبس هيئة القياس الإقتراني أي ما عبر عنه بعلاقة المحمول والموضوع كما طبقناه سابقا، وكذا تلبس هيئة القياس الإستثنائي أي علاقة التلازم بين المقدم والتالي إذا جاريناه في التعبير.

ومنشأ هذا الخلط كما كررنا عدم فهم معنى الحمل في القضية؛ إذ تلك العلائق مادية تابعة لخصوصيات المواد، **أما** علاقة المحمول والموضوع فهي إدراكية؛ لأنَّ معنى قولنا ما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمول أن ما يدرك المعنى فيه من الأفراد يدرك المعنى الآخر فيه لأن المقولية فعل الإدراك.

وبالتالي إنما تنفع تلك المبادئ أن تذكر في مقام البحث عن ضوابط يقينيّة المادة؛ فتذكر كتطبيقات لضوابط المادة الموجبة ليقينيّة النتيجة يقينا بالمعنى الأخص.

◈ بين القضية الكلية والقضية الشرطية

وآخر ما سنذكره مما قيل على القياس قول تبناه دعاة ما يسمى بالمنطق الرمزي، وهو دعواهم أنَّ القضية الكلية فارغة من جهة الأفراد؛ لأنَّ مفادها قضية شرطية، أي إذا وجد فرد من أفراد الموضوع فإنه يكون موصوفا بالمحمول والصدق في القضية الشرطية هو إثبات لعلاقة الشرط، وثبوت علاقة الشرط لا يستدعي أن يكون لأفراد الشرطية وجود فلا يمكن أن نستدل من القضية الشرطية على وجود فرد للموضوع، وبالتالي لا يمكن أن نستدل من صدق القضية الكلية على صدق الجزئية؛ لأنَّ القضية الجزئية تفترض مسبقا وجود فرد واحد على الأقل من أفراد موضوعها، ولا يمكن الإستدلال من عدم الوجود على الوجود بل يتوسعون إلى أكثر من ذلك فيقولون إن القضية الكلية متى ما كانت فارغة الموضوع أي ليس له أفراد فإن أي قضية تثبت المحمول لأفراد الموضوع بالفعل ستكون مستوية بالنسبة إلى الصدق والكذب بلحاظ الكلية الفارغة، ورتبوا على كلٍّ ذلك بطلان علاقات التداخل والتضاد، والدخول تحت التضاد والإكتفاء بتصحيح علاقة التناقض بين القضايا المحصورة الأربعة استنتاج كذب إحدى القضيتين المتناقضتين من صدق الأخرى، ولذلك منعوا استنتاج كذب السالبة الكلية من صدق الموجبة الكلية بعلاقة التضاد، أو صدق الموجبة الجزئية من كذب السالبة الجزئية بعلاقة الدخول تحت التضاد، كما منعوا استنتاج صدق الجزئية من الكلية

في علاقة الدخول والتداخل، وبالتالي منعوا قيام هذه العلاقات الثلاث بين القضايا، واكتفوا بعلاقة التناقض إلا أنهم شرطوا كلَّ هذا الكلام بكون الكلية فارغة أما لو لم تكن فارغة فالعلاقات كلها صحيحة.

فجماعة المنطق المسمى بالرياضي أو الرمزي الذي هلَّل له جماعة المقلدين وألّفوا الكتب في عرضه وتبيينه على أنه منطق جديد ينبغي الإستعاضة به عن المنطق التقليدي البالي غير المفيد في عصر التطور والإزدهار حتى قال «**رسل**» عنه بأن دراسته مضيعة للوقت؛ إذ آن أوان إعادة الأصالة للمنطق وإنزال أرسطو عن عرش العلم؛ ولذلك تجد «**زكي نجيب محمود**» يتبرك في أول كتابه بعرض مقولة «**رسل**» ويتابعه وغيره من المتمنطقة المساكين في سوء الفهم والإفتراء وإبراز مدى الغيظ الذي يعتمر نفوسهم والأنفة عن الإقرار لأرسطو الذي سبقهم بأكثر من ألفي عام بوضع قواعد التفكير.

فإنهم لما فسروا الجزئية بنحو أنها تفرض فردا متحققا على الأقل من موضوعها وكانت الكلية الموجبة لا مقولية لموضوعها حسب زعمهم لزم عدم التداخل بينهما، ولما فسروا السالبة الكلية بأنها أعم من كون موضوعها ذا مقولية بالفعل أو لا يمكن أن يقال أصلا كأن يكون من المحالات فموضوعها قد يكون فئة فارغة بحسب تعبيرهم، فلن يستلزم صدق الكلية السالبة صدق الجزئية السالبة؛ لأنَّ الجزئية تفرض فردا واحدا على الأقل، وكذلك فإنَّ صدق الموجبة الكلية لن يستلزم كذب السالبة الكلية بعلاقة التضاد إذا كان موضوع السالبة فئة فارغة، بل سيكونان سواء في الصدق والكذب إلا إذا فرض الموضوع فئة ذات أفراد، وهكذا الحال في الدخول تحت التضاد من الجزئيتين فإنهما إنما يصحّان في فرض كون الموضوع فئة ذات فرد واحد

على الأقل، أما إذا كان فئة فارغة فلن يصح قول أي من الجزئيتين.

هذا قولهم الذي تفاخروا فيه في النقض على المنطق المنعوت عندهم بالتقليدي ووصموه بالخطأ.

إلا أنَّ تأملاً فيما صاغوه يفضح التناقض الذي وقعوا فيه، وسوف نبين حقيقة المسألة ثم نبين تناقضهم.

◈ تحقيق في حقيقة الحمل

تقدم في الباب الأول أنَّ مفاد الحمل المقولي أنَّ ما يقال له الموضوع يقال له المحمول، ومفاد سلبه سلب مقولية المحمول، وبالتالي انقسم إلى جزئي وكلي تبعا لحدود مقولية الموضوع الملحوظة في الحمل؛ إذ تارة تكون كلية وأخرى جزئية.

وعليه يكون تقسيم القضية إلى الأنحاء الأربعة من حيث صورة القضية في نحو المقولية دون المسِّ بمضمونها من كون موضوعها واقعا ذا أفراد أم لا؛ فإنَّ ذلك لا تتكفله صورة القضية أصلا، وإنما العهدة فيه على المادة ومضمون القضية.

ثم إنَّ القضية من حيث الصورة تفرض بذاتها مقولية موضوع ما اتحد معه المحمول أو لم يتحد في المقولية كليا أو جزئيا، وبالتالي فإنَّ خصوصية العقد والقضية بما هي قضية تقضي بفرض مقولية موضوعها من حيث هو موضوع لقضية ما، سواء كان مضمونه المتلبس به ذا مقولية خارجا أم لا، وسواء يمكن مقوليته ولو مستقبلا أم لا، فإن ذلك معزول عنه النظر في معالجة القضية من الناحية الصورية.

فمفاد القضية بما هي قضية وحمل مقولي أن ما يقال له الموضوع في ظرف مقوليته عليه يقال عليه المحمول، فمقولية الموضوع تفرضها طبيعة العقد والحمل بنحو المفروغية عنها، فهو ملحوظ من حيث مقوليته في ظرف فعليتها.

فالقضية كلية كانت أو جزئية، سالبة أو موجبة، تؤخذ بنحو المفروغية عن المقولية لموضوعها فعلا وفي ظرف فعليتها، فالموضوع مأخوذ من حيث مقوليته بالفعل في ظرف المقولية، سواء مقولية شاملة لجميع مواطن فعليته كما في الكلية أم لبعضها كما في الجزئية، وذلك مقتضى صرف الموضوعية في القضية.

ثم إنَّ العلاقات الأربع من التناقض والتضاد والتداخل والدخول تحت التضاد إذا ما لوحظت بين القضايا فإنها تلحظ بينها بما هي صرف قضايا صورية، بمعزل عن المضمون، وواقع المقولية الملحوظة بما هي بالفعل وفي ظرف فعليتها، وعليه ستكون العلاقات الأربعة ضرورية على حد سواء، وإلا لزم التناقض.

◈ واقعية العلاقات الأربعة

فالقضية الموجبة الكلية بما هي موجبة كلية ملحوظ فيها الموضوع بما هو مقول بالفعل، وفي ظرف الفعلية على جميع موار فعليته وتحققه، فمتى ما فرضت صادقة فإنَّ نفس فرضها صادقة يستلزم صدق الجزئية الملحوظ فيها الموضوع، مقولا بالفعل بالقياس إلى بعض موارد التحقق في ظرف مقوليته عليها، وكذلك يستلزم كذب السالبة الكلية والسالبة الجزئية، كما أنَّ كذب الموجبة الكلية سيستلزم بالضرورة صدق السالبة الجزئية، أما السالبة

الكلية فيمكن كذبها أيضا ويمكن صدقها بالقياس إلى كذب الموجبة الكلية بما هي موجبة كلية، وكذلك الحال في الموجبة الجزئية، والتي متى صدقت استلزمت كذب السالبة الكلية بالضرورة، وغير ذلك من التطبيقات المعروفة لعلاقات التقابل بين القضايا الأربعة فإنها ستكون ضرورية وإلا لزم التناقض.

أما تقسيم القضية إلى الخارجية والحقيقية والذهنية والشخصية والتعملية ـكما مر في الباب الأول ـ فهو بقياس المقولية التي هي مقتضى طبع القضية إلى الواقع، أي بلحاظ حال مقولية الموضوع التي تفرضها طبيعة العقد والحمل في الواقع من حيث خصوصية المادة والمضمون، فتارة تكون خارجية، وأخرى حقيقية، وثالثة شخصية، ورابعة ذهنية، وخامسة تعملية صرفه.

وعليه فحيث أن تحقق العلاقات الأربعة التي بين القضايا الأربع بما هي صرف قضايا يجب اتحادها في ما هو الموضوع، فلا يمكن أخذ الموضوع تارة بما هو ذو مقولية خارجية، وأخرى ذهنية، أو حقيقية أو تعملية؛ فإنه موجب لكون الموضوع في أحدها غير الآخر أو الوقوع في التناقض، فمتى ما روعي في القضية حال المقولية في الواقع من حيث المادة فإن القضية الحقيقية مثلا لن يستلزم صدقها صدق الخارجية، فالموجبة الكلية الحقيقية لا تتضمن بما هي كلية حقيقية الدلالة، على أنَ هناك خارجا أفراداً للموضوع، وبالتالي لا تستلزم صدق الشخصية، والخارجية كلية كانت أو جزئية موجبة كانت أو سالبة وإنما يحتاج إلى ضم قضية إلى القضية الحقيقية مفادها واقعية مقولية الموضوع وخارجيته فيتشكل قياس تكون نتيجته شخصية أو خارجية كلية أو جزئية سالبة أو موجبة تبعا لنحو القضية المنضمة، وبالتالي حتى علاقة التناقض لن تكون سالمة من النقض طالما أن الموضوع مختلف قد أخذ حال

المقولية واقعا حيثية تقييدية في الموضوع.

ومن هنا أصبح جليا أن العلاقات الأربع تلاحظ بين القضايا بما هي قضايا حفظا لشرط هذه العلاقات، وهو وحدة الموضوع، ومتى ما طبقت على قضايا من حيث مضمون أطرافها أي مادتها أو حال مقوليتها واقعا فلا بدَّ من مراعاة هذا الشرط فيها.

ومن هنا يفتضح حال زمر المتمنطقة من الخلط بين مقام الصورة الذي هو المقسم إلى القضايا الأربعة، والذي باعتباره قامت العلاقات الأربعة وبين مقام لحاظ مادة القضية وقياس المقولية إلى الواقع، حيث يستوجب لحاظ وحدة الموضوع في المادة والمقولية واقعا.

وبالجملة ليست الكلية بما هي كلية شرطية، ولا الجزئية بما هي جزئية وجودية، وشرط العلاقات الأربعة وحدة الموضوع ذاتا أو حيثية.

وببطلان ما ذهبوا إليه يبطل ما رتبوه عليه من بطلان الإنتاج في ضربين من الشكل الثالث وضربين من الشكل الرابع.

هذا تمام الكلام فيما قيل عن القياس.

٥. الكلام على التجربة والحدس والإستقراء[١]

لقد اشتهر في القرون المتأخرة، وصار من المسلمات أن المنطق الذي أتى به أرسطو وورثه المتأخرون عنه مختص بطريق الإستدلال القياسي، ولذا

(١) راجع حول هذا المبحث كتاب فلسفة العلم في القرن العشرين لدونالد جيليز، وكتاب المنطق ومناهج البحث لماهر عبد القادر محمد علي، وكتاب العلم والفرضية لهنري بونكاريه، ومنطق البحث العلمي لكارل بوبر، وغير ذلك من الكتب المتعرضة للموضوع من كتب نظرية المعرفة.

خرج من رحم الفساد السياسي المدعو **فرنسيس بيكون** ليعلن تأسيس منطق جديد، ألا وهو الإستدلال القائم على الإستقراء معلنا طي صفحة التقليد والتبعية والعصبية وانطلاقة جديدة نحو علم يصب في خدمة الإنسانية ونفعها بدل الغرق في أوهام البحث عن حقائق الأشياء، فمهمّة العلماء هو العمل على تسخير الطبيعة؛ لكي ينتفع الإنسان بها لا الإنكفاء على البحث حول حقائقها؛ فإنه سبب التخلف الذي منيت به العلوم.

وهكذا كان لإعلان **بيكون** أثره الكبير بعد أن وضع كتابه حول الإستقراء، إلا أنه وعلى خلفية النقد الذي قدمه **هيوم** حول قانون العلية فيما بعد، وتحديده للسبب في اعتقاد استمرار التتابع في حوادث الطبيعة بالعادة والأنس، ونظرا لتبدل العديد من النظريات العلمية التي كانت سائدة مما جعل النظريات الجديدة موضعا للريبة؛ إذ كما كانت تلك يقينية عندنا لقرون ثم تبدل يقيننا فكذلك يجوز أن يكون الحال بالنسبة إلى ما استجد من نظريات، وبالتالي برزت مشكلة كيفية تبرير النتائج العلمية المبنية على الإستقراء، مما جعل الإستدلال الإستقرائي يحتلُّ أهمية قصوى لدى من صار يدعى بفلاسفة العلم فكثرت المحاولات لتقديم المبرر الموجب للركون للإستقراء واعتباره موجبا للعلم، إلا أنها كلها باءت بالفشل، بل أقرَّ الجميع بأنَّ سمة العلم هي الإحتمال فلا حساب الإحتمالات ولا محاولات ستيوارت مل ولا منهج بوبر يمكن أن تكون وسيطا لليقين، وكلام **برتراند رسل** التالي ذكره يلخص المشكلة بشكل عام حيث قال في **كتابه مشكلات فلسفية**:

«المسألة التي يجب أن نناقشها الآن هي ما إذا كان هناك ما يبرر اعتقادنا فيما يسمى باطراد حوادث الطبيعة، فالإعتقاد بأنَّ كلَّ ماحدث أو سوف

يحدث هو حالة لقانون عام لا يقبل استثناء.... ومهمة العلم هي التوصل إلى اضطرادات للحوادث مثل قوانين الحركة وقوانين الجاذبية الذي لا ينطوي في حدود إدراكاتنا على استثناءات، ولقد نجح العلم نجاحا ملحوظا ومن الممكن التسليم بأن مثل هذا الإضطراد قد صح حتى الآن، وهذا مما يعود بنا إلى السؤال الآتي هل هناك أي سبب يدعونا لأن نفترض أن هذا الإضطراد سيتحقق في المستقبل بافتراض أنه تحقق في الماضي؟»

إنَّ كلمات **رسل** الأخيرة هي ترديد لنفس التساؤل الذي أثاره **هيوم** قبل ثلاثة قرون، والذي ظل محيرا حتى عصرنا الحاضر الذي راجت فيه دعوى اللاحتمية لقوانين الطبيعة في قبال القول بالحتمية.

ونحن بما تقدم في الباب الأول، وكذا في الباب الثاني ينجلي الحال في كثير من التنظيرات والإستشكالات الواقعة في كلام هؤلاء، ولكن ولكي يكون الكلام أخصّ بالمشكلة المثارة وتنصيصا على موارد الخلل سنقوم باستنطاق العقل وتحرير ما يمليه؛ لنخطَّ دستوره ملاذا من الحيرة التي اتخذت نفوس أهل الأرض موطنا لها.

◈ تحقيق في حقيقة التجربة

قد تقرر في النهج المتين والدستور الرصين أن العقل هو العاقل للإدراك، ليحفظ انضباطه فيطابق الواقع في محكيه فيقدم بالإعتقاد إيجابا حيث كان سلبه موجبا للتناقض، ويقدم بالإعتقاد سلبا حيث كان إيجابه، كذلك ويحجم عن تكلف ما لا يعنيه مما خرج عن ساحة حكومته، ويسلم مقاليده لأهله عاملين تحت رعايته.

فتراه يستقل في إدراك أسس التحقق وقواعد الكينونة والوجود، واسس

الإدراك وقواعده وضوابطه، وأسس انضباط واقعية الحس، إلا أنه يستعين بالحس لجلب نسخ المحسوسات وآثارها، ثم يوغل لكشف حال مطابقها فالحس يوفر له مادة عمله، أما تفحصها وكشف مطابقها وتمحيص ما هي واستخلاص قوانينها فهو فن العقل وحرفته وميدانه الذي أبى رحم التحقق أن يلبس منازعه ثوب الإمكان، بل هو قابع في ظلمة الإمتناع والعدم الذاتي.

ولذلك كما كان للعقل عظم الخطر في كيفيّة التصرف بين نتاج الحسِّ فإنَّ للحسِّ خطرا عظيما لولاه لكان العقل في صمت تجاه عالم الحس، ولذا كان قول أرسطو من أنَّ مَنْ فقد حِسّاً فقد فقد علما خير ما يعبر عن واقع التكاتف والتكافل بين قوتي الإدراك.

ولذا كان على الحس في مقام استكشافه لخصوصيات الكائنات وقواعد تأثيرها وتأثرها أن يكون مستوفيا غايته، مفرغا طاقته في التصفح لمحسوساته، ومقلبا إياها في استقرائه، مطيعا للعقل في حثه ومثابرته حتى لا يكون خائنا فيما أخذه على عاتقه بإيصال مادة الفحص إليه.

◈ التفرقة بين أغراض ثلاث

ومن هنا فإنَّ دستور العقل يقضي بالفرق بين ثلاثة أغراض في مقام التصفح للعالم الحسي تقتضي الفرق في كيفية عمل الحس وتفحص العقل؛ إذ تارة يكون الغرض استكشاف أصل الإرتباط بين شيء وشيء أو عدمه، فيعلم علّية ذلك الشيء لأثر مخصوص وارتباطه به لخصوصية ذاته بمعزل عن كنه تلك الخصوصية، أو عدم ارتباطه وتبعيته لخصوصية ذاته أي عدم عليته له، وتارة يكون أصل الإرتباط معلوما قد فرغ عن تحقيقه وتمحيصه، وإنما يقصد من التصفح الحسي والتفحص العقلي اكتشاف كنه الخصوصية

التي لها العلية حتى يعلم ترتب الأثر عليها حينما تكون في شيء آخر وطبيعة أخرى؛ كما لو كانت علية نبتة ما أو معجون طبي ما لأثر استشفائي أو مرضي معين معلومة، وإنما يراد اكتناه تلك الخصوصية التي في النبتة أو المعجون الطبي بحيث يؤدي اكتناهها والعلم بها إلى العلم بترتب أثرها متى ما كان لمعاجين وتراكيب أو نباتات أخر عين تلك الخصوصية، فتستعمل في الإستشفاء أو تتوقى منعا للفساد الذي يعرض الجسم بالإنفعال بها ويعلم ما الذي بخصوصيته يمكن أن يمنع تفاعلها وتأديتها إلى أثرها.

وتارة ثالثة يكون الغرض العلم بنحو الإرتباط وضوابطه، بحيث يعلم نظام عمل المحسوسات وعلاقاته فيما بينها من جهة معينة مفروغ عن حاكميتها وخضوع نظام الإرتباط بينها لها، كما إذا علمنا بأنَّ حركة الأجسام تحت فلك القمر هي نحو الاسفل فيقع العلم بمنشأ هذه الحركة المضطردة غرضا يراد الوصول إليه، وكذا إذا نظرنا وتصفحنا حركة الأفلاك فيما بينها والنظام الذي يحكمها فيقع الإكتناه لذلك النظام والعلم بنحو الإرتباط متعلقا للغرض.

فالغرض الأول يتعلق بأصل العلم بالإرتباط والثاني يتعلق بمنشئه وكنه علّته، والثالث يتعلق بالنظام وقانون الإرتباط الحاكم سواء كان بتوسط العلم بمنشئه وكنه علته أو بدون ذلك تبعا لاختلاف الموضوعات المراد العلم بها.

ومن العلم بهذه الإغراض وخصوصياتها يتضح ترابطها وطوليتها إلا أنه يجب الفصل بينها لاختلافها في الطرق التصفحية والتفحصية التي يجب سلوكها.

إلا أن الثابت في كل هذه الأغراض أنها تتكئ على الحس والعقل معا، فالحس يصورها والعقل يفحصها بقوانينه، فلا الحس وحده سوى منفعل، ولا العقل وحده سوى فاحص يحتاج حضور مادة الفحص لديه حيث كانت خارج حرمه وبتعاضدهما يتعبد طريق العلم.

◈ تحصيل الغرض الأول

أما كيفية السلوك لتحصيل الأول فيتوقف من جانب الحس على تتبع موارد حصول الاثر عند فعلية ذلك الشيء بحسب حالاته المتعددة والمختلفة، وحيث إنَّ الغرض هو العلم بأصل الإرتباط بين ذات ما بمعزل عن أحوالها المختلفة، والتي قد تتحد فيها الأفراد وقد تختلف، وجب أن يعمد إلى تلك الافراد وتصنيفها بحسب الأحوال، أي تصنيف موارد فعلية الذات بحسب الأحوال التي يمكن أن تكتنفها سواء كانت الأفراد بالقياس إلى حال ما أكثر أم أقل فليس للتجربة شغل بالأفراد إلا من حيث مصداقيتها للذات بما هي مقارنة لذلك الحال، وبالتالي يستغنى عن تفحص كثير من الأفراد متى ما علم اتحادها في الحال الذي يراد استكشاف دخالته أو عدم دخالته في ترتب ذلك الأثر، **ومن هنا** وبتتبع موارد فعلية الذات بالقياس إلى أحوالها المتعددة فإذا ما شوهد استقرار التأثير في حال تجريد الذات عن كل الأحوال الممكن دخالتها في التأثير بحسب سنخ الأثر، إذ من الآثار ما يكون وضوح سنخها وكنها موجبا لانعزال جملة من الأحوال عن شأنية التأثير، وبالتالي إن كان بالمقدور تجريد الذات وشوهد ترتب الأثر مع ذلك علم بارتباط ذلك الأثر بها إلا أنَّ هذا لا يعني استقلاليتها بمعنى تبعيته في الفعلية لمحض الذات وإن كان تابعا في عدم الفعلية لعدمها؛ إذ قد يكون من الأحوال ما عدم فعليته

سامحا لاستتمام الذات في تأثيرها بحيث تكون فعليته مانعة من فعلية الأثر في محل أثر الذات؛ إذ تقرر سابقا أنَّ الآثار التي للمحسوسات هي دائما فيما بينها أي تكون فيما بينها محلا وموطنا لأثر غيرها يتبع خصوصيتها وخصوصية المؤثر لها منها.

وبالتالي يجب بذل الوسع في التصفح الحسي حتى يتم تحديد مرجع الأثر بشروطه ومتمماته وكذلك الحال فيما إذا لم يمكن تجريد الذات، بل كانت الأحوال الممكن دخالتها مختلطة في الأفراد فاللازم تصفح مختلف الأفراد المختلطة فيها الأحوال، بحيث يتدرج في التصفح لها من حيث خلو بعضها عن حال ما، وهكذا حتى يعلم إلى أيٍّ تلك الأحوال مع الذات يرجع الأثر أو عدم رجوعه إلى أي منها، بل إلى صرف الذات ومتى ما كان لحال ما مقارنة فيما وقع عليه التصفح فلم يمكن التجريد عنه، أو كان تجرد الذات عن كلِّ الأحوال التي يمكن دخالتها غير محقق؛ أي بقي مجهولا فإنَّ الحكم بالإرتباط يبقى بالقياس إلى الذات مقيدة بحدود التجربة الأحوالية، والخطأ في دقة التصفح والفرز بين الأحوال موجب للخلل في الحكم فليس ينبغي التعجل أو الإكتفاء بالتصفح الساذج.

وكذلك الحال فيما إذا تعلَّق بكشف ارتباط بين شيء جزئي وأثره؛ فإن ذلك الشيء قد يكون مكتنفا لأحوال متعددة مغايرة لذاته مرتبطة به، فيراد كشف ارتباط ذلك الأثر بذاته أو تبعا لحال من أحواله الطارئة، فيعمد إلى تجريد ذلك الشخص من أحواله وطواريه، بحيث كلما تمَّ تجريده من حال وشهد بقاء الأثر علم أن ذلك الأثر ليس معلولا لذلك الحال، وإلا لوجب انتفاؤه برفعه طبقا لقانون العلية، وهكذا حتى يعلم تبعية الأثر إلى الذات، وأما إذا شوهد

انتفاء الأثر برفع حال من أحواله فهنا لا يكتفى باسناد الأثر إلى ذلك الحال، إذ يحتمل كونه دخيلا في العلية، فتتحقق بوجوده مع باقي ما له دخل وترتفع بارتفاعه وبالتالي لابدَّ من التجريب في حال وجوده وارتفاع غيره، فإن بقي كان ذلك المرفوع خارجا عن الدخالة في العلية بالضرورة وهكذا حتى يعلم طرفي الإرتباط، وهذا لا يكون متيسرا في كل المواد؛ فإنَّ من الأحوال ما لا يمكن التجريد عنه فيختص هذا الفرض بالجزئيات الممكن لها في نفسها وبحسب الأدوات التجريبية المتاحة أن يفعل لها ذلك.

وبالجملة متى ما تحقق بالفعل تجريب ترتب الأثر على شيء معين بذاته أي بعد تجريده أو ترتبه عليه من حيث حال ما فإن ذلك الأثر لن يكون إلا لذات ذلك الشيء، أو من حيث ذلك الحال وفرض تخلفه في دائم ما يستقبل عن تلك الذات أو بلحاظ ذلك الحال خلف قانون العلية الذي خلفه جمع للنقيضين كما تقرر؛ لأنَّ تخلفه الدائم فيما يستقبل إنما يمكن في فرض تخلف ما هو دخيل ومتمم للتأثير، فإذا كانت الذات هي تمام العلة ففرض تخلف أثرها مع محفوظيتها فرض لتغيرها وعدم تغيرها، وكونها هي وليست هي أو يكون الحكم بعليتها مختلا لكونه ناتج السذاجة في التصفح والتسرع في إبداء الرأي.

وأما فرض اتفاق عروض ما يمنع التأثير فإنَّ مقارنة الذات لما يمنع أثرها يمتنع أن يكون لذاتها، وإلا كان أصل فرض تأثيرها باطلا؛ لأنَّ تأثيرها من ذاتها، فإن كانت الذات مقتضية لما يمنع فيلزم اقتضاؤها، وعدم إقتضائها وبالتالي يمتنع فرض تخلف أثر أي شيء في مورد فعلية ذلك الشي ء إلا باتفاق مقارنته لما يعطل تأثيره من الأحوال والظروف التي يكون طروها لا لذات

الشيء واقتضاء منه، وإلا لزم ما تقدم، بل لمحض اتفاق مقارنة ذلك الشيء المقتضي للأثر مع الشيء الذي يقتضي ذلك الحال والظرف المانع، وحيث إنَّ ذلك الإقتران ليس له من ذات الشيء اقتضاء فإنَّ فعليته من خارج ذات كل من المقترنين، ولا يمكن تكثره لأنَّ تكثره يعني كثرة مقارنة سببه لهما، وكثرة مقارنته ترجع إلى علته التي يجري عليها نفس ما جرى على معلولها، فإما أن يرجع إلى ما هو بذاته أخيرا مقتض وعلة، فيكون أصل الفرض بعلية ذلك الشيء لأثره غير ممكن؛ لأنَّ ما يفرض بالقياس إلى ما يستقبل سيكون بالضرورة هو حال ما تقدم، وبالتالي سيكون عدم العلية هو متعلق الحكم من أول الأمر لا العكس، وأما وقد كان الحكم بالعلية مقتضى التصفح والتفحص فإن تلك المقارنة المفروضة مستقبلا، وبالتالي استتباعها تخلف الأثر ستكون تابعة لخصوصية المورد الجزئي لذاته الذي لا استمرار له ولا دوام.

◇ الإتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا

ومن هنا يقرر العقل بمقتضى دستوره وتطبيقا لقاعدتي العلية والسنخية أنَّ أثر الشيء يجب ترتبه على ذلك الشيء حيثما فرض، ولا يعقل تخلّفه إلا حيث يكون مانعه الذي أخذ من أول الأمر في حدود عليته ولا يعقل كثرة مقارنته، بل قلتها واتفاقيتها لخصوصية المورد الجزئية لا لذات ما هو مقارن من أول الأمر، وبالتالي يقنن العقل قاعدة مفادها أنَّ أثر الذات يجب تكرره معها في أكثر الأحيان أو كلها ويقرر تبعا لذلك أن التخلف لما هو أثر لذات الشيء لا يمكن أن يكون دائميا أو حتى أكثريا بل أقليا لخصوصية الموارد الجزئية الإتفاقية.

◇ قبلية قواعد التجربة

فهاتان القاعدتان المتلازمتان والمتفرعتان على أصل قانون العلية هما من مدركات العقل الصرفة بالقياس إلى موارد التجربة والتصفح الحسي لاستنباط أصل الإرتباط بين شيء وآخر.

ولولا قبلية هاتين القاعدتين على أي شروع في أي تصفح أو تجربة فإنَّ المشاهدة لأيِّ ارتباط ستبقى في حيِّز نفسها، ولا يمكن التعدي إلى حكم غيرها، ولا يعقل انقداح احتمال تكررها أو عدم تكررها؛ لأنَّها لن تكون مرآة إلا لموردها؛ إذ مع تفريغ المشاهدة عن قاعدة العلية وما يترتب عليها ستكون المشاهدات متباينة لا ارتباط في الإدراك بينها، بل ستكون المشاهدة المتعددة مشاهدة لأشياء متعددة لا يتعدى الحكم عن موارد مشاهدتها، فيكون التصفح لها استقراء ساذجا أي تتبعا لمحض التحقق ـ هذا لو أغفلنا النظر عن أن الملازمة بين المشاهدة وواقعية المشاهد مبتنية على قاعدة العلية ـ وبالتالي يكون الجمع بينها في الحكم جمعا لما شوهد معبرا عنها على نحو المجموع، ولا ارتباط ولا دلالة له على أزيد مما هو داخل المجموع.

◇ بدعة حساب الإحتمالات

ومن هنا يعلم أنَّ ما حول من قبل دعاة فلسفة العلم من إدخال نظرية حساب الإحتمالات الرياضية كما ذكرنا سابقا في بحث التجربة لن يكون لقيامه قائمة بدون قاعدة العلية، وما يترتب عليها إذ حتى الإحتمال لن يكون حاصلا إلا لمسبوقيته بالبناء على تلكم القواعد، وأما التكرر فمع تفريغه عنها فلن يكون موجبا للإحتمال العقلي؛ لأنه معلول البناء على العلية، بل سيكون موجبا لتداعي حصول ما ألف الحس حصوله على نحو صرف التقارن في

التصور والعادة، وستكون مقولة **هيوم** هي التفسير الوحيد لذلك.

وعليه لا ينقضي العجب ممن يذهب مع إعتقاده بقاعدة العلية إلى أن تلكما القاعدتين الآنفتي الذكر مثبتتان بنفس التجربة والإستقراء؛ إذ كيف تسنى له الجمع بين العلية وعدم الإعتقاد بهما؟ إذ وكما تقدم ليستا شيئا سواها وإنما تقررتا بتطبيقها على موارد التجربة، فصاغ العقل قاعدة العلية بنحو أخص بمورد التصفح الحسي والتجربة وما يلزم عن انطباقها عليه.

هذا فيما يتعلق بطرق استكشاف أصل الإرتباط، وما ينبغي عليه حال التصفح الحسي ان يكون وما يقضيه العقل بمقتضى قواعد دستوره.

◇ تحصيل الغرض الثاني

أما فيما يتعلق بالغرض الثاني أي استكشاف خصوصية العلة وما هي في كنهها بحيث يستفاد منه في كشف ما يترتب على الأشياء المحتوية لتلك الخصوصية من أثرها، والعلم بما يمنع عنها بكنهه مما له بالغ الأثر في العلوم وعظيم الفائدة على الإنسان، فيطبق فيه ما تقدم من ضوابط استكشاف أصل الإرتباط ولكن بالنسبة إلى مقومات الذات المؤتلفة لها والتي يعمد إلى تمييزها بتجريبها في موارد معلوم فيها نحو التأثير أو التأثر برتبة سابقة بتجارب مستقلة مما يوجب العلم بكنه الخصوصية ذات الأثر المخصوص، أو يعمد إلى استخلاص بعض الخصوصيات وتجريبها، أو قرنها بما يبطل أثرها أو تكون مقوماته المؤتلفة لها معلومة الكنه ويكون محل الأثر كذلك، فيحدس بالخصوصية التي هي المنشا لذلك الأثر من بين مقومات الذات طبقا لقانونني العلية والسنخية.

وبالجملة إن تحصيل الغرض الثاني يحتاج مضافا إلى ما يحتاج إليه

تحصيل الغرض الأول وتوقفه على آليات التجريب المستخدمة إلى البصيرة العقلية بتطبيق قانون السنخية للإنتقال من العلم بخصوصية الأثر وكنهه إلى العلم بهوية المؤثر بعينه أو العكس، وهذا ما تتفاوت فيه العقول من حيث قوة الإدراك والإنتقال الدفعي إلى الأثر مع الإلتفات الإجمالي إلى الوسط شريطة أن تكون المبادئ المنطلق منها صحيحة، وإلا كان الحدس صحيحا في نفسه ولكن غير منطبق على الواقع المعاين لعدم مطابقة المبادئ المفروضة والمنطلق منها للمورد المعاين، وهذا ما سيتضح أكثر في الكلام على الغرض الثالث.

◇ تحصيل الغرض الثالث

أما فيما يتعلق بالغرض الثالث فإن تفسير نحو الإرتباط ونظام الفعل والإنفعال والحركة بين الكائنات يتوقف على تحقيق الغرضين السابقين إلا أنه كثيرا ما يعمد إلى التفسير قبل تحقيق الغرض الثاني، أو يقام بالتفسير بنحو يدمج فيه الغرض الثاني مع الثالث في عملية التفسير، فينطلق من بعض المعطيات الحسية إلى محاولة وضع فروض ونظريات تفسر الإرتباط الحاصل فيقع الفارض في فخ الإستعجال والسذاجة العلمية، فيضطر إلى العدول عن الفرض المدعى وصياغة فرض آخر تبعا لبروز معطيات تظهر تخلف التفسير السابق، وهكذا بحيث تصبح عملية التفسير والفرض مصاحبة لعملية التصفح والبحث التجريبي، وتكون الفروض موطنا للقبول طالما لم يظهر ما يكذبها من المعطيات.

ولما كانت الفروض غير مستندة إلى استيفاء التصفح الحسي وغير ناتجة من مراعاة ضوابط العقل في التحليل من الآثار إلى المبادئ كان تبدل النظريات

العلمية فيما يتعلق بنظام الكون أو مناشئ الآثار هو سيماء العلوم التجريبية، فإن التوق إلى التنظير والتفسير كان المحفز على الإستعجال في طرح التفسيرات العلمية، وبالتالي الإضطرار إلى التعديل عليها أو العدول عنها.

والذي يعنينا في المقام هو بيان أن الفرض العلمي ليس سابقا على التجربة والملاحظة كليا؛ إذ يستحيل تفسير ما لم يتوجه إليه ويعلم من جهة ما، مضافا إلى أنَّ قبول التفسير العلمي يتوقف على ملاءمته لما هو ملاحظ ومعطى من التصفح الحسي، فلابدَّ من مسبوقية الفرض بالملاحظة الحسية، ثم قد يكون متأخرا عن استيفاء الجهد في تتبع أحوال الموضوع المراد تفسيره، فيعمد إلى الربط بين أطراف الموضوع بحسب ما توفر من آثارها أو خصائصها، وبالتالي الخروج بالتفسير الذي تقتضيه تلك المعطيات والتحليلات، أو تكون تلك المعطيات معدة للعقل بأن يحدس بالتفسير دون الإلتفات التفصيلي إلى ما يتوسط في الإستنتاج له، ولذلك يعمد إلى تبرير الحدس بالرجوع القهقرى بالإلتفات التفصيلي إلى ما يتوسط له، وهذا يختلف باختلاف قدرات النفوس بحسب قوة استعداد العقل فيها على الإنتقال إلى النتيجة بالإلتفات الإجمالي إلى الحدود الوسطى لها والذي يكون انتقالا شبه دفعي أو بالإلتفات التفصيلي لها فيكون الإنتقال تدريجيا.

ومن هنا يتضح احتياج الغرض الأول إلى التجربة في حضن العقل بقوانينه القبلية، وقد يعين الحدس على اختصار طريق التجريب بإخراج بعض الأحوال المحتملة الدخالة، ويحتاج الثاني مضافا إلى التجربة إلى الحدس، ويحتاج الثالث إلى الإستقراء والحدس.

وبالجملة إن الوصول إلى كنه الموضوعات الحسية وما هو منشأ التأثير

بذاته أو إلى النظام القائم بينها ليس بالضرورة أن يكون متيسرا بل على العكس، ولمكان توقفه على طبيعة التصفح واستيفائه قد يكون متعسرا بالنسبة إلى بعض الموضوعات، إما لما يوجبه من المشقة وإما لفقدان الأدوات الكافية للتصفح الكافي مما يوجب تأخيرا في تحصيل الحس لمادة عمل العقل، ولذلك قد يلجئ إلى استشراف التفسير بالإستناد إلى ما هو متوفر من المعطيات، ولكن باستمرار التصفح الإستقرائي أوالتجريبي تتعدل الفروض وتتكامل، أو تلغى من أساسها بحسب مدى نباهة الفارض وقدرته على الحدس والإلتفات الإجمالي إلى الحدود الوسطى، ولكن متى ما كذبت المعطيات الفرض خرج عن كونه فرضا علميا له ما يبرره، بل سيكون قولا كاذبا.

◈ ضرورية التأني في العلوم التجربية

ومن هنا نقول إنَّ البحث العلمي ينبغي أن يتحلّى بالتأني والصبر وأن يتخلّى عن العجلة ومطاوعة القوى الملحة والداعية إلى الإبراز والإشهار بالفروض، سواء فروض تبررها المعطيات المتوفرة أو لا تبررها، وإنما يعمد إليها خدمة لدواع غير نزيهة، إذا تسنى للباحث في مجال عالم الطبيعة بمختلف شؤونه المادية والحياتية والإجتماعية والنفسية أن يلتزم بذلك، وبالتالي لا يظلم العقل بإجباره على التفسير دون أن يوفر له المادة الكافية، فإنَّ العلوم ستكون أضبط وكم التنظير سيكون أقل، وبالتالي سيكون التبدل والتغير في النظريات العلمية نادرا.

ولكن لما كانت سيماء البحث العلمي القائم مغايرة كان أن وصم العلم بالتبدل والتغير وجعل مناط العلمية القابلية للدحض والتكذيب؛ إذ لا تكاد تخلو نظرية عن ملحوقيتها بالنقض، وبالتالي شيوع حالة اللاثبات وانعدام

اليقين، بحيث خُيِّل أنَّ هذه طبيعة العلم التجريبي غفلة عن أنه نتاج الشَّرَه وعدم النزاهة من الممارسين للبحث العلمي، وبالتالي احتاجت التفسيرات والقوانين الحقيقية حتى تستقر وترسو على شاطئ العلم إلى مسبوقيتها بكثير من الفروض التي كشف كذبها بتتالي واستمرار البحث، ولكن لو تريث في عملية الفرض وتمنع عنه حتى توفى المادة إلى العقل ليقوم بالتحليل وردِّ الآثار إلى مبادئها لكان أسلم، ولكن أبى السلوك القائم إلا أن يكون وصوله في كثير من الموارد على ركام الفروض الباطلة، أو بقاء الفروض كوجهات نظر لعدم استيفاء التصفح، أو عدم اتقان التحليل والإستدلال العقلي البرهاني.

ومما تقدم سيكون جليا أن الإستنتاج في العلوم التجريبية ليس وليد البحث التجريبي البحت، بل هو عمل مشترك بين الحس والعقل، يوفر الحسُّ المادة ويقوم العقل بالتحليل والإستدلال البرهاني من اللوازم والآثار إلى المبادئ أو من لوازم إلى أخرى، ومن ثَمَّ فإن الخطأ قد يكون لمكان عدم استيفاء الحس لما كان عليه الوفاء به، أو لعدم اتقان الباحث لقواعد الإستدلال العقلي أو لكليهما معا.

ونشير أخيراً إلى أنَّ ما ادعي على لسان **بيكون** ومن بعده ليس إلا نتاج عدم الإطلاع الوافي على ما خلفه البحث العقلي، كما أنَّ الفصل بين الإستقراء والإستدلال القياسي ناتج من الجهل بحقيقة كلٍّ منهما، وكذلك ما تعمد من وصم العقل بالتخلف فيما قبل الحركة العلمية التجريبية الواسعة النطاق وما خلفته من الكشوف والإختراعات هو إجحاف في حق العقل وتحميله عبء ما سببته الظروف الإجتماعية السياسية، وسيطرة مجموعة من القوى على ساحة البحث العلمي.

الحقيقة أن كثيرا من السهام التي رمي بها العقل نتاج خطأ في فهم معنى العقل، وأخذ ما هو بالعرض مكان ما هو بالذات سبب في المشاكل التي عانى منها المجتمع الإنساني على مر العصور، ولذلك سنعرض فيما يلي وبعد أن انتهى استقراؤنا وتصحيحنا لما عجَّ به التاريخ من الإنحرافات الفكرية سنعرض للهجمة التي تعرض لها العقل والعقلاء، والخلط الذي وقع بين العقل وبين مدعي التعقل حتى وصف العقل بالدكتاتورية والإجحاف في حق الإنسان والدوغمائية والإستعباد.

الفصل السادس:



أقوال في العقل والعقلانية



- إدغار موران
- ميشل بيسينيه
- محمد عابد الجابري (نسبية قواعد العقل)
- علي حرب (غرور العقل)
- عقل أم عقول
- تقويض العقل وتفكيكه
- مع متكلمي الديانات (العقل قد يخطئ)
- مع المجلسي
- مدركات فوق طور العقل
- التنوير العقلاني

أقوال في العقل والعقلانية

توطئة

إنَّ تصفحا بسيطا لما ورثناه من الخطابات والمقالات منذ أواخر العقود سيظهر مدى الهجوم الشرس الذي مني به العقل وأنصاره أو من ادعى نصرته، ولعل كتاب العقلانية وانتقاداتها على صغره كاف من هذه الجهة؛ حيث ينقل محرِّراه فيه العديد من المقالات والخطب من مشارب واتجاهات فكرية متعددة قد كيلت فيها الإتهامات والشتائم والإفتراءات للعقل، إلا أنَّ أكثرها نتاج خطأ في فهم معنى العقل وخلل في التمييز بين أنصار العقل حقيقة وأدعياء العقلانية، وفيما يلي نعرض لعدة مقاطع من مقالات متعددة ثم نوضح الحال ونقوِّم القيل والقال؛ لنرسو على شاطئ العقل ورحاب حكومته.

١. إدغار موران

يقول ادغار موران تحت عنوان العقلانية الكلاسكية ونفيها وهي **المقالة الثامنة** من الكتاب السابق الذكر:

«يشكل تطور العلم الغربي في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر

نوعا من البحث عن العقلنة (بموازاة أشكال التفسير الأخرى)، لكن هذا التطور يبدو أيضا وكأنه قطيعة مع التأويل العقلاني الأرسطي المدرسي بواسطة التأكيد على أولوية التجربة على التناسق المنطقي.

كانت الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى تأويلا عقلانيا يحول دون اللجوء إلى التجربة، فإما أنَّ التجربة تؤكد الفكرة وبالتالي فهي غير مجدية، أو أنَّها تناقضها وبالتالي فهي ضالة، إنَّ الإكتساح الذي مارسه العلم كان نتيجة مجهود مفكرين تجريبيين وحسيين وصوفيين في نفس الوقت مثل كبلر، والنتيجة الأولى للعلم هي نزع الصبغة التبريرية عن المعرفة بشكل واسع، هذه المعرفة التي كانت تعتمد إلى غاية ذلك الوقت على الأرغانون الأرسطي... وفعلا فإن العلم قد تقدم في توتر مزدوج بين التجريبية والعقلانية، حيث كانت الأولوية المعطاة للتجربة تكسر النظريات التأويلية العقلانية لكن حيث تلا كلّ نزع للتأويل العقلاني مجهود جديد للفهم، مجهود يؤدي إلى محاولة جديدة لاضفاء التأويل العقلاني.

... إنَّ عبادة العقل سترتبط بالأرض، وستصبح مصائر العقل والحرية قابلة للتفكك وسيحدث على وجه الخصوص رفض ودفع فعل الرومانسية تجاه العقلانية!

لم يكن هناك فقط المقاومة التي يبديها الدين والوحي، بل ظهر أيضا رفض للطابع المجرد وغير الشخصي للعقلانية، لقد قدم الإنسان ككائن وجداني وعاطفي (روسو) وكذات لا يمكن أرجاعها إلى أي شكل من أشكال العقلنة (كيير كيغارد)، ومن ناحية أخرى فإن في الكون أشياء أخرى غير القوانين الميكانيكية فالحياة عاقلة أو عقلية (شوبنهور ثم نيتشه) إن الرومانسية بحث فيما قبل العقل وفيما بعد العقل.

إنَّ هذه الإنتقادات الموجهة إلى العقل ما تزال قائمة، لكنَّ نقدا جديدا داخليا ينبثق من قلب العقلنة ذاتها حسب هذا النقد المعاصر، يدان العقل لا فقط من حيث كونه مفرطا في العقلانية، بل يدان كذلك على أنه غير معقول، إنَّ الأزمة الحديثة للعقلنة هي الكشف عن اللاعقل ضمن العقل.

... وهكذا تصبح النزعة الإقتصادية ايديولوجيا تبرير عقلي أنَّ كلَّ ما هو هيجان في التاريخ البشري، وكل ما لا يقبل الإرجاع إلى العقل يمر عبر طاحونة مبدأ الإقتصاد ـ الفعالية، ومن ثَمَّ كان ذلك الميل إلى تفسير كل شيء بدلالة المصالح الاقتصادية (فقد تم تفسير معسكرات الاعتقال الهتلرية مثلا من خلال الهم الذي كان لدى الشركات الصناعية الكبرى الألمانية في أن تصنع الصابون من ثمن بخس من شحوم المحتجزين...).

.... يمكننا الآن أن ننظر إلى المشهد التاريخي الشامل للتبرير العقلي الصناعي لقد اعتبرت النزعة العقلانية أولا العامل لا كشخص بل كقوة فيزيائية عاملة.

.... إنَّ العقل يتصرف إزاء الأشياء كما يتصرف الدكتاتور إزاء الناس، فهو يعرفهم في حدود أنه يستخدمهم، إن العقل أكثر استبدادا من أي نظام آخر (هوركهايمر ـ أدورنو).

يكفي إذن أن ننظر إلى الناس على أنهم أشياء ليصبحوا قابلين للتسخير كليا وخاضعين لدكتاتورية العقل المعقلنة المعاصرة التي تصل إلى ذروتها في معسكرات الإعتقال، حقا إن النزعة الاستبدادية المعاصرة لا يمكن تصورها بدون اسطورة عميقة وملتبسة اسطورة منحدرة معا قبل العقل لكن هذه النزعة تمارس نوعا من التبرير العقلي من حيث إنها تنشئ الإديولوجية المنطقية لهذه الأسطورة ومن حيث إنها تجند كل تقنيات التبرير العقلي

لدعم هذه الأسطورة، وبهذا المعنى فإنَّ العقل وقد أصبح أحمق هو أحد مصادر النزعة الاستبدادية المعاصرة.

.... إنَّ العقل كما رأينا يتضمن في باطنه نفسه لاعقلانية مخفية، يصبح العقل أحمق عندما تنطلق من عقالها هذه العقلانية المتسترة وعندما تصبح سيدة العقل وموجهته؛ أي عندما يتحول تطور العقل إلى انفلات لما ليس معقولا، وعندما تتم في هذا التحول العملية التي يطلق عليها هوركهايمر وادورنو التحطم الذاتي للعقل.

.... إن الأزمة الجديدة للعقل أزمة متولدة في الداخل، أزمة متولدة من تمرد العقلنة على التبرير العقلي، إنها تبرز فجأة وجود اللاعقل إما كملازم للعقل أو كمسيطر عليه، بحيث يصبح هذا اللاعقل أحيانا سكرانا وأحمق ومخربا إن ما هو محل تساؤل هو لاعقلانية النزعة العقلانية، ولاعقلانية التبرير العقلي، هذه اللاعقلانية يمكن أن تلتهم العقل دون أن يعي العقل ذلك (وبهذا المعنى فإن احتجاجات يقال عنها إنَّها لاعقلية كانت وستظل معقولة بالنسبة إلى نزعة عقلانية مزهوة بذاتها).

◈ تزوير وافتراء

أقول: إن الأزمة القديمة الجديدة التي كانت سمة المناهضين للعقل هي عدم فهم العقل ودستوره وما يترتب عليه من قوانين نظرية وعملية بحيث تم إما إخراج ما هو داخل حرم العقل ومن شؤونه عنه وبالتالي التعيير على العقل بفقده لمميزات ما تم إخراجه جهلا كما هو حال النزاع بين التجريبيين والعقليين، وحال النزاع بين الإستقرائيين والإستدلاليين، وإما إدخال ما هو منفي عن حرم العقل ومرفوض من قبله تبعا للخلط بين العقل ومدعي التعقل من مستخدمي التبرير العقلي من حيث الصورة مع كون مادته باطلة وموهومة.

إنَّ جهلا بجوهر العقل والعقلانية والتعقل من شأنه أن يتيح للنفعيين والإنتهازيين تلبيس اعتدائهم على الإنسانية ثوب العقل، فيكون اعتداؤهم مزدوجا وجرمهم مضاعفاً ومن شأنه ان يخيل لآخرين أن العقل دكتاتور ومستبد.

إنَّ الخلط بين مطلق التبرير وبين الإستدلال العقلي سواء في القضايا النظرية أو العملية هو الآفة التي جعلت العقل هدفا لسهام مناصري العقل ومناوئيه وإنَّ تأملا بإمعان فيما سطرناه من دستور العقل في البابين كافٍ أيما كفاية لهدم كل ما حاول مدعو النصرة والمحاربون للعقل على مرِّ التاريخ.

إنَّ كلَّ ما ذكر في هذه المقالة كاشف أيما كشف عن مدى الخلط بين التبرير النفعي والبرغماتي، وبين العقلانية والتبرير العقلي، وليس اللاعقل الذي ذكر إلا أمرا أقحم ظلما في حرم العقل، وليس الحمق والسكر إلا سمة الخارجين عن فهم جوهر العقل وحدوده.

فالأحرى بما ذكر أن يكون وصمة عار تُلصَق على جبين من اتخذ التبرير النفعي المصالحي من البرغماتيين قديمهم وجديدهم، وليس قول **ريتشارد رورتي** في المقالة السابعة من هذا الكتاب إلا كاشفا عن استحقاق البرجماتية لذلك حيث **يقول**:

«.... مقابل هذا التقليد وبالنسبة إلينا نحن الفلاسفة البرغماتيين الذين نود إرجاع الموضوعية إلى التضامن فإن أية متافيزيقا وأية نظرية في المعرفة لا ضرورة لها في نظرنا، إننا لا نشعر بالحاجة إلى تفسير العلاقة بين المعتقدات والموضوعات التي يشير إليها لفظ توافق».

فإنَّ قوله هنا وأقواله في كتبه وأقوال غيره كـ وليام جيمس هي التي تفتح

الباب لكل أحد أن يدعي صواب فعله طالما انه هو النافع والأفضل له، وإذا كان ذلك مما لا يرضونه فإن هذا يقودنا إلى البحث في ضابط النفع والصالح، وبالتالي الدخول في إيجاد الضوابط التي على أساسها يتم الحكم وعليه تكريس الحاجة إلى البحث المعرفي، وتنصيب العقل كحامٍ رؤوفٍ عادلٍ في بني الإنسان يبيّن ما هو في صالحهم ويهديهم إلى حيث نجاتهم.

وبالجملة إنَّ النفعية والبرغماتية إما أن تقود إلى تكريس شريعة الغاب واللاشريعة، وإما أن تستند إلى ضوابط لن تجد إلا العقل حاميا ومقنِّناً، وبالتالي خروج عن أصل المناهضة للعقل والعقلانية.

هذا حال النقوض الموجهة إلى العقل والعقلانية، وهي موجهة إلى من تجلبب بالعقلانية بلا عقل.

٢. ميشل بيسينيه

ومنه نقد **ميشل بيسينيه** في المقالة السادسة عشرة من الكتاب نفسه تحت عنوان نقد العقل حيث **قال**:

«وخلاصة القول هنا هي أنَّ الأطروحة التي عارضت الهيجيلية وادعت بأن أرقى درجات العقلانية يمكن أن تؤدي إلى أكبر الآفات قد تم إثباتها فعليا وبأشكال مختلفة، ولهذا يجد العديد من الفلاسفة أنفسهم اليوم في حاجة إلى تبرير أسباب استمرار إيمانهم بالعقل فما مبرر الإستمرار في اعتماد العقل وقيمه معيارا لتقويم الأفعال؟ وما مبرر الإستمرار في اعتماد العقل بوصفه اختيارا؟»

◈ أحكام العقل العملية

أقول إنَّ ما ينبغي أن يكون واضحا لكل أولئك المحاربين والمعترضين على العقل أنَّ العقل في تقريره للزوم أي فعل أو لزوم تركه ينطلق من خلال ملاحظة غرضه، الذي يكون مسبقا قد أدرك كونه دخيلا في كمال الإنسان من جوانبه الثلاثة الفردية، الأسرية والإجتماعية، ومتى ما كان الغرض هو المناسب لكماله من جهاته الإنسانية الثلاثة كان الفعل المناسب هو المحقق لذلك الغرض، ولكن بحيث يكون غير موجب لفوات كمالات أخرى أعظم وأهم للإنسان والإنسانية؛ لأنَّ قبول العقل لأيِّ فعل إنما هو من حيث ما يترتب عليه من الجلب لكماله الإنساني بجهاته الثلاث، أو حفظه لما هو قائم من الكمالات، كما أنَّ رفض العقل لأي فعل فإنما هو من حيث ما له دخل في فقد كمال من الكمالات الإنسانية أو المنع عن جلب كمال آخر، وبالتالي لا يكفي في الفعل محققيته لغرض وصلاح من جهة ما، بل لابدَّ من كون ذلك الفعل بخصوصيته غير موجب لفوات أغراض أخرى، وبالتالي وهذا من بدائع العقل وجواهره أن العقل لا يلاحظ أغراض الأفعال بنحو أحادي، أي من حيث ذات الغرض لذلك الفعل، بل يلاحظ الغرض والمصلحة من حيث هي ضمن الكمال والصلاح الكلي للإنسانية، وبالتالي يحتِّم اختيار الأفعال التي تكون مناسبة لهذا الغرض الجامع، لا لبعض أجزائه فقط وإن أضرت بالأخرى.

إذا تقرَّر هذا فليغرب أشباه المفكرين عن وجه العقل وليقفوا خلفه ويتبعوا وحيه وهداه؛ لما فيه صلاحهم وسعادتهم النظرية والعملية، وليكفوا عن النقض بمزوري التعقل من بعض متكلمي المسيحية والإسلام **والكانطيين**

والهيجليين وأمثالهم، فإنهم وإن وصلوا في نزر من بحوثهم إلى بعض مما في خزائن العقل إلا أنهم انحرفو وحرفوا فكانت جريمتهم مضاعفة، إذ زهدوا الصادقين بالعقل لما تراءى لهم من وهن عقول هؤلاء، وأغروا المغرضين بكيل النقد لما رأوا منهم مادة دسمة لتحقيق مناهم.

فالحقيقة المرة مرارة يحلو معها ما سواها أنه لم يتح وعلى مرِّ التاريخ للعقل أن يبرز نوره، ويكشف بداعته إلا في فترات جدُّ قليلة لم يسمح لها بالإستمرار، بل عمد إما إلى محاربته وإما إلى الإلتفاف عليه بتحريفه والتزيين لمنافيه، وكل ما يهاجم به العقل هو هجوم على الجهل والسفه الذي زرعت مساميره في وجنات العقل، فشوهت جماله للناظرين وزهدتهم فيه، فضلوا وتاهوا وبقوا حيارى، وسيبقوا ما لم يتنبه الإنسان إلى الإحتيال الأكبر والأخطر الذي مورس على العقل، فوضع زورا ما منه أقبح في مواجهة الدين خدمة لمآرب مدَّعي التدين، وفي مواجهة العلم والتقنية خدمة لمريدي التهتك والتحلل وإذا لم تستفق الإنسانية من ذلك التخدير الذي سقي لها جرعات متتالية فلن تذوق طعم السعادة البتة.

٣. محمد عابد الجابري (نسبية قواعد العقل)

وبعد كل ما قدمناه فإنك تجد من هنا وهناك من يتساءل عن العقل، أو يقول بتعدد العقل، فتجد **محمد عابد الجابري** يقول في كتابه **تكوين العقل العربي**:

«لقد كان الفلاسفة ينظرون إلى العقل كمحتوى (قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورتا المكان والزمان والمقولات

عند كانط)، أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل، قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير، لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ بل إنه (القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ) إنه أساسا نشاط منظم ولنقل (لعب حسب قواعد).

فما مصدر هذه القواعد إنَّ العلم لايؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع، ومن دون شك فإن قواعد العقل تجد مصدرها الأول في الحياة الإجتماعية التي تُشكِّل، أو أنواع الواقع الحي الذي يحتك به الإنسان ويعيش في كنفه، والحياة الإجتماعية لا تستقيم إلا بقواعد للتعامل، والإنسان لا يحيا حياة اجتماعية... إلا بخضوعه لتلك القواعد، وبما أنَّ الحياة الإجتماعية ليست واحدة ولا على نمط واحد فمن المنتظر أن تتعدد قواعد العقلنة، ولنقل أنواع المنطق بتعدد وتباين أنماط الحياة الاجتماعية، من هنا كان للشعوب المسماة بدائية منطقها، وكان للشعوب الزراعية منطقها، وكان للشعوب التجارية منطقها، ومن هنا أيضا ولنفس السبب كان لكل مرحلة تاريخية منطقها.

.... صار لزاما علينا أن ننظر إلى العقل على أنه جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما، أي الموضوع الذي يتعامل مع الإنسان، لقد تعامل اليونان مع الطبيعة ككل يريدون تفسيرها وفهم ظواهرها فأسقطوا عليها نفس القواعد التي استخلصوها من حياتهم الإجتماعية... فنسبوا إليها الحياة والنظام وملأوها بالآلهة التي تقتسم بينها مملكة الطبيعة مثلما يقتسم الحكام المحليون السلطة على المدينة أو على القطر.

... ومن هنا كان المنطق الأرسطي كما يقول كونزيت عبارةعن فيزياء اتخذت موضوعا لها الجسم الصلب، ومن هنا أيضا استجابته لمتطلبات الفيزياء الكلاسيكية التي كان موضوعها هي الأخرى الجسم الصلب،

وعندما اخترقت الفيزياء الحديثة جدار الجسم الصلب هذا ودخلت عالم الذرة تغير الأمر تماما، لقد عجز المنطق الأرسطي عن التعبير عن صفات وخصائص الجسيمات الذرية، وأصبح عالم الذرة يفرض على العقل البشري العقل العلمي قواعد جديدة؛ أي منطقا جديدا لقد ظهر نوع آخر جديد من الحضور والغياب... ونمط جديد من الترابط (مبدأ اللاحتمية الذي قال به هايزنبرغ) واندمج الزمان بالمكان وتداخل الموقع مع السرعة...إلخ وقائع جديدة تفرض نوعا جديدا من التعامل؛ أي عقلا جديدا.

... ونحن إذا شئنا الدقة أكثر...قلنا مع أولمو ليست القواعد التي يعمل عليها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لا نهائي منها هي التي تشكل ماهيته، والعقلانية بهذا الإعتبار تغدو ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب بل الإقناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر، وبما أن التجربة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبيا فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليست عقلانية تأملية كما كان الشأن من قبل».

٤. علي حرب (غرور العقل)

وكذلك نجد علي حرب في كتابه أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر يقول تحت عنوان طرق واستنطاق:

«ثمة عبارة كثيرا ما ترد في أحاديثنا هي عبارة استخدام العقل؛ كأن نقول إننا لانستخدم عقلنا بما فيه الكفاية، أو فلان لا يحسن استخدام عقله، أو أنه يستخدمه على هذا النحو لا ذاك ونحن إذ نستعمل هنا هذه العبارات ونبني

أقوالنا بها، فإننا نعتبرها من البداهات التي لايرقى إليها الشك بينما هي في الحقيقة لا تقفل الكلام ولا تصمد أمام الأسئلة، والحال فنحن عندما نقول إننا لا نحسن استخدام عقلنا فلمن يعود الضمير في العبارة؟ وبكلام أوضح ما هذا الشيء الذي يضاف إليه العقل ويحمل عليه هل هو شيء غير العقل أم هو عقل آخر أعلى نرجع إليه ونثق بحكمه؟ إذا كان عاطلا من العقل فما هو يا ترى؟ هل هو الذات بوصفها مصدرا للرغبة والمعرفة والفعل؟ إذا صح ذلك لا يعود العقل هو الموجه والحاكم، وعندها يثار سؤال بأي حق نقرر ونقول إننا لا نحسن استخدام عقلنا أو فلان يستخدم عقله بهذه الطريقة لا تلك ما دام العقل مجرد آلة تستعمل ليست قوة حاكمة وإن توسل بها في اصدار الأحكام، هذه هي النتيجة التي تفضي إليها عبارة استخدام أحدنا لعقله أن يغدو العقل الذي هو قوة الحكم محكوما عليه لا حاكما، وبذا يفقد الحكم شرط إمكانه إلا إذا اعتبرنا أن العكس هو الصحيح، وأن العقل هو الذي يوجه ويقرر ويحكم وعندها تبطل عبارة استخدام العقل من اساسها.

وبالفعل أنستخدم عقلنا ونقوده أم هو الذي يسيرنا ونقوده من حيث ندري أو لا ندري؟ أم أن هناك احتمالا آخر هو انقسام العقل على نفسه بين حاكم ومحكوم، أو بين ذات وموضوع ولنقل بين مبادئه وقوانينه من جهة وبين موضوعاته ومحتوياته من جهة أخرى؟ وهنا يثار سؤال آخر بل تثور أسئلة من يستخدم من ومن يحكم على من؟ المبادئ تستخدم المحتويات أي المفهومات والإستدلالات أم العكس؟ أم أننا نحن الذوات الفاعلة نستعمل قوانين عقلنا كآلات أو معايير للحكم على كيفية استخدام أحدنا عقله؟ وفي الحالة الأخيرة نعود إلى الإشكال عينه أي إلى طرح السؤال عن علاقة الذات بالعقل، هل هو آلة لها أم حاكم عليها؟ أما أن تكون محتويات العقل هي التي تستعمل وتوجه فهذا فرض لا يصح لأن المحتويات هي مطلوبات أو

منتوجات يتوصل إليها يتوسل غيرها، بيد أن القول باستعمال المبادئ هو أيضا فرض لا يصح، لأن المبادئ هي القوانين أو القواعد التي توجه العقل في مفهوماته وأحكامه وجميع استنتاجاته وإذا لم يكن ذلك كله فمن الذي ينطق إذن؟ وهذا السؤال يمكن التعبير عنه بغير صيغة هل الإنسان سيد ما يفكر فيه ويفهمه أم هو آلة لفكره أم الأمر بين بين أم هناك شيء آخر.

.... ولهذا فإن الذين يستعملون عبارة استخدام العقل لكي يبينوا لنا كيفية استخدام أحدنا لعقله إنما يقومون بخداعنا وبخداع أنفسهم في آن؛ ذلك أنهم يستعملون عقلهم فيما يدعون أنهم يقومون بمحاكمة عقلنا وتقييمه أو تقويمه، إنهم يمارسون التفكير فيما هم يزعمون أنهم يكشفون للغير عن طريقته في التفكير».

◈ تحقيق في غرض الإدراك

أقول إن الإنسان كائن مدرك، وإدراكه على أنحاء كما بينا في الباب الأول، والتي منها التفكير الذي يعني الإنتقال في الإدراك مما هو معلوم إلى ما هو مجهول من حيثية ما، بتوسط العلم بالمناسبة بين المعلوم المنتقل منه والحيثية المعلومة في المنتقل إليه بحيث تنتج العلم بالحيثية المجهولة، وحيث إنَّ غرض التفكير رفع الجهل بما يتوخى استنتاجه بالفكر ومعنى الإدراك ورفع الجهل بشيء هو حكايته وانكشافه على نحو الحكاية للذات، بحيث يكون الحاكي والكاشف مطابقا في محكيه ما هو الشيء في نفسه.

وبالتالي فإن اتصاف الإدراك بالصحة والخطأ من حيث إصابته للغرض، أو الوقوع في الخطأ ناتج عن توسيط ما لا يناسب الطرف المجهول من الحيثية المعلومة في استنتاج ما هو من الحيثية المجهولة، وبالتالي يكون خطأ النتيجة تابعاً للخطأ في التفكير، والخطأ في التفكير يعني عدم القيام في الإنتقال وفق ما

يقتضيه التفكير العقلي، وهذا إما أن يكون من حيث الصورة وهيئة الإنتقال وهو ما يتكفل به قسم من علم المنطق كما فصلناه مرارا، وإما من حيث المادة أي عدم كون ما ادعي وسطا في نفسه كذلك، أو أنَّ الإرتباط المخصوص المدعى ليس كذلك للشيء في نفسه، وهذا الخطأ المادي والمضموني له جنبتان جنبة كلية لا تختص بمضمون دون مضمون وجنبة خاصة بالمضمون الخاص الواقع عليه فعل التفكير، والجنبة الثانية تؤخذ من النطاق المتضمن لذلك المضمون إلا أن نحو الأخذ للمضامين بمعزل عن خصوص هذا المضمون وهو المقصود من الجنبة الأولى، فهو أيضا مما يقرره علم المنطق في القسم المادي منه ويصنفه إلى خمسة أقسام برهاني وجدلي مغالطي وخطابي وشعري، وهذا التصنيف إنما هو من حيث الغرض، أي متى ما كان الغرض هو الإدراك بنحو يكون مشيرا إلى الشيء كما هو في نفسه من حيث خصوصيات ذاته أو أحواله وارتباطاته، فتكون نتيجته العلم اليقيني غير القابل للزوال والتبدل إلا بزوال الواقع نفسه وتبدله، وهذا هو الأخذ البرهاني الذي بمراعاته في التفكير يوجب كون التفكير برهانيا.

وحيث إنَّ الغرض الأول من التفكير هو عين الغرض المتحقق في الأخذ البرهاني، فإنَّ التفكير البرهاني هو التفكير العقلي حقيقة، وهو ما يتوخاه العقل الممارس للتفكير، فهو عين ما يمارسه العقل للوصول إلى غرضه، فمتى ما كان التفكير منحرفا عن ضوابط الأخذ لمضامينه أي لما هو مفكر فيه فإنه مع كون الغرض هو الإدراك للواقع كما هو في نفسه يكون ذلك قهرا للعقل ولويا له عما يتوخاه.

وهذا قد يكون متعمدا فتؤخذ مضامين ومواد لا تطابق محكياتها الواقع

على أنها الواقع عمدا، فيكون المفكر مغالطا في تفكيره مشاغبا في استخدامه لقوة عقله، وذلك بتحكيم غير العقل على العقل من قوى الإدراك الأخرى؛ كالخيال والوهم وقوى التحريك نحو المشتهى، أو عن المبغوض بحيث يوضع دفع المبغوض في صورة اللاواقع فيتوخى نفيه أو جلب المشتهى في صورة الواقع، فيتوخى إثباته وإدراكه على أنه هو الواقع.

أو يكون ذلك عن غير عمد فيكون ناتجا عن سيطرة الخيال أو الوهم بحيث لا يمتاز ما هو الشيء عن كيفية تخيله أو توهمه، أو يكون ما هو مشتهى لمكان شدة الرغبة والإشتهاء له، أو ما هو مبغوض لمكان شدة النفور عنه صارفا عن تفعيل قوة العقل في التمييز بين ما عليه الشيء في نفسه وما هو مشتهى أو مبغوض.

ومن هنا فحيث إن العقل لا يربط معنى بآخر على أنه هو، أو على أنه متحد معه في المقولية بنحو أن محكيه كذلك في الواقع إلا إذا كان الواقع كذلك في نفسه، فيكون الحمل سلبا أو إيجابا مستمدا من الواقع، وبالتالي يكون حمل أي مفهوم على آخر مستندا إلى أنَّ عدم حمله جمع بين النقيضين؛ لأنَّ مطابق المحكي هو الواقع، ونفي ما هو واقع يعني الجمع بين النقيضين واقعا؛ لأنَّ واقعية أي شيء إما من ذاته فيكون عدم الوقوع يعني أنه هو وليس هو، وإما من غيره فيعني عدم وقوعه أنَّ غيره الموجب لوقوعه موجب وليس بموجب أي علة وليس بعلة معا، وبالتالي يكون عدم الحمل إيجابا موجبا للجمع بين النقيضين، وكذلك سلب الحمل فإنه مستمد من كون الواقع هو عدم وقوعه، أي عدم متضمنية المحمول في الموضوع أو عدم الإرتباط، فيكون عدم سلب الحمل موجبا لكون الواقع إما هو متضمنية ما هو الموضوع لما

هو المحمول فيكون هو وليس هو، وإما ارتباطه به فيكون مرتبطا مع عدم موجب ارتباطه واقعا، فيكون مرتبطا وغير مرتبط معا، أو هو وليس هو معا، فيكون عدم سلب الحمل جمعاً بين النقيضين.

وعليه فإنَّ العقل عندما يتصور معنى ما فإنه لا يمكن أن يحمل عليه معنى آخر إلا إذا كان عدم حمله موجبا للجمع بين النقيضين، ولا يمكن أن يسلب عنه حمل معنى آخر إلا إذا كان حمله موجبا للجمع بين النقيضين، ولذا يمتنع فرض كون التفكير عقليا مع كونه غير مطابق في محكيه لما هو الواقع في نفسه.

إذا تقرر هذا فكيف يمكن فرض تبدل منطق العقل أو تعدده؟! كما جاء على لسان **الجابري** وكيف يمكن وصف كل استخدام للعقل ولو تحت طغيان غير العقل بأنه تفكير عقلي؟! وكيف يمكن الجمع بين كون الواقع على خلاف نتيجة عقلية مع كونها نتيجة تفكير عقلي؟! وكيف يمكن ادعاء تبدل الحقيقة او تعددها مع وحدة الواقع؟! وكيف يمكن ادعاء أن الحقيقة هي نتاج الذهن؟! وكيف يصح التساؤل الذي أثاره **علي حرب** عن معنى نفي استخدام العقل وعن معنى العقل المقصود؟! إن كل هذا وغيره مما يلوح به كثيرون ليس إلا تفوها بما لا يعنونه، وإنما حذاهم للتفوه به أغراض غير طلب الحقيقة، أو نقص في المعرفة بمعنى ما هم في صدد قوله.

وبذا ينجلي كما كان من شانه أن ينجلي مما أسلفنا لكل صادق نبيه أنَّ الدعوة للعودة إلى العقل، وتحكيم العقل هي دعوى إلى عتق العقل من سيطرة ما عداه من قوى النفس؛ أي تفعيل هذه الشأنية التي للذات الإنسانية لأنها لن تستوفي كمالها إلا بها.

ومن مُرِّ العيش أن يطرق السمعَ أقوالٌ كالتي سقناها وغيرها الكثير مما يندى له جبين الفكر، ويقف عنده العاقل بسكون الدهشة تكاد دموعه تستقل بالإنباء عن حاله، فيلوي رأسه أسفا ويطرق إلى الأرض مستديرا ليعرض عن الجاهلين.

فبدل صبِّ الجهد على تنقية العقل من علائق منافياته وتحريره من سلطة مغايراته صُبَّت حمم النقوض عليه، ورصفت الجبهات لدحض ما سموه تأليه العقل وتأليه الحقيقة، ليستعيضوا عنها بتأليه الشهوات والرغبات، فبدل أن ينطلقوا من العقل لتنبيه المتعقلين على ما حادوا فيه عن العقل طعنوا بالعقل نفسه منطلقين من كل معيب.

٥. عقلٌ أَم عقولٌ

مما شاع تداوله في العقود المتأخرة نسبة العقل إلى معان متعددة، تعبر عن الخلفية التي ينطلق منها الممارس للتفكير، فيقال **العقل التراثي والعقل العربي والعقل الغربي والعقل الشرقي والعقل الحديث** والعقل... وغير ذلك الكثير مما شوه حقيقة العقل، وأوجب إبهام إطلاقه، وكأنه في نفسه بلا هوية، وإذا أراد أن يقوم بفعله الذي هو له أي التفكير فلا بد أن ينهل من قاعدة تتخذ منطلقا هي غيره ولا تنتمي إليه، وإنما ينال هو هويته بانتسابه إليها مما أوجب تضليلا في فهم المراد من العقل والتفكير العقلي، فلم يعد هذا التعبير كافيا وإنما يجب ضم التقييد إليه.

وإنما وصل الحال إلى ما هو عليه بعد حروب شرسة شُنَّت على العقل، وذم وسخرية وتوهين مورِست على دعاة اعتماده كأداة حاكمة على باقي

قوى الإدراك، ووضع العقل المطلق في قمامة الدوغمائية والدكتاتورية ليعاد تصنيعه عقولا متعددة في رحم الحداثة والتنوير.

وإنَّ تصفحا لكتب تاريخ الفلسفة الحديثة بعامة، أو كتابات الحداثة وما بعد الحداثة، والمؤلفات المتكثرة لشرح وتوضيح تفلسفات وتفكيرات جم غفير ممن أتحفت الإنسانية بهم ليظهر هذا الأمر جليا.

لذلك وجب التنويه بحقيقة الحال؛ رفعا للغشاوة التي غطت بصيرة كثيرين، فانساقوا وراء التنوير والحداثة، ثم ما بعد الحداثة وغير ذلك من المصطلحات التي أتخم الفكر بها وتمهر غاصبوه نحتها.

وأول ما ينبغي التنبه له أنَّ العقل هو تلك القوة التي تميز بها الإنسان عن باقي الكائنات، والتي خولته القيام بفعل التفكير الذي هو انتقال مما هو معلوم برتبة سابقة على التفكير إلى إدراك ما هو مجهول، وبالتالي فإنه يتوقف على مدركات ينطلق منها إلى حصول غيرها، وبدونها لن يمكن التفكير أصلا، وهذا ما فصلناه في الباب الاول.

وكما أنَّ فعل التفكير بقوة العقل يكون بنحو مخصوص من حيث الهيئة فكذلك منطلقات العقل في التفكير تكون ذات خصوصية يأمن معها العقل فوات غرضه، فكما أن كيفية التفكير لا تملى على العقل فكذلك ما ينبغي أن تكون عليه منطلقات تفكيره من خصوصيتها لا يمكن أن تملى عليه.

ولذلك ليس العقل بما هو عقل صرف بقابل أن يتأثر ببيئة أو عادة أو موروث أو مشهور أو مرغوب؛ إذ مهما تلونت وتنوعَّت الأفكار التي ينشأ في حضنها عقل ما فإنها بالنسبة إليه بما هو عقل أحد أمرين إما صالحة لاعتماد

التفكير عليها، وإما لا وذلك لأنه ينظر إليها من حيث أنها تمتلك الخاصية التي يتوخّاها العقل فيتخذها منطلقا، أو فاقدة لها فيذرها وشأنها.

فحيث إن غرض العقل بما هو عقل إدراك الواقع والحقيقة كما هي في نفسها فلن يكون لمشهور او موروث أو معتاد أو مروج له من الأفكار أي قيمة، إلا من حيث حقيقته وواقعيته، وعدمها ولذلك كان العقل ليحتم على نفسه فحص أي قضية قبل استعمالها كمنطلق في التفكير؛ إذ مع فرض تخلف الشرط بها فإن ما يبنى عليها سيكون على شاكلتها.

إلا أنَّ العقل يواجه عقبة في تنبهه لذلك، إذ الإنسان ليس عقلا فقط فإن قواه النفسية لتتأثر بالظرف الذي يحضن نشوءها ويلائم قواها، فتركن إليه وتصد العقل عن محاولة الفحص للمنطلقات المملاة عليه مما أنسه أو استأنسه أو تقلده أو تأثر به، فيبني عليها تفكيره فيُستعبد العقل ويسير في تفكيره بعيدا عن غرضه تحت رهبة سوط النفس فيعيقه عن أن يستقيم، فينحرف تبعا لانحراف منطلقاته ويتعدد الفكر بتعدد المنطلقات تبعا لتعدد الظروف والمناشئ واختلاف الأهواء، والنتيجة هي ما نحن عليه الآن.

ولذلك قلنا مرارا وتكرارا وشددنا في الباب الأول وما سبق من الباب الثاني على أن أولى منطلقات العقل وأساس منطلقاته كلها هي قاعدة امتناع اجتماع النقيضين، فيأبى العقل أن يقول قولا ويعتقد رأيا إلا إذا كان فرض خلافه موجبا لفرض الجمع بين النقيضين، وليس من شأنه أن يتخرص او يستحسن، بل يقف بإزاء أية قضية موقفا يتناسب مع ما هي عليه في نفسها، ومتى ما خفي الأمر عليه توقف وأحجم.

وحيث إنَّ حال العقل كذلك فكيف يصح تعدده وتنوعه؟ فليس التعدد والتنوع إلا في غيره المتسلط عليه والذي يفرض نحوا خاصا به من التفكير ويوصل إلى أفكار تتناسب معه، وبالتالي المتعدد هو الفكر والأفكار والآراء لا العقل، فبدل أن يشوه العقل ويقال عقل كذا وعقل كذا فالواجب احترام العقل واسناد الوصف إلى الفكر والأفكار حصرا.

وعليه فهوية العقل هي الحقيقة والواقع والتفكير البرهاني الضامن لكون الإدراك للنتيجة إدراكا للحقيقة والواقع، فما أبعد العقل عن الدكتاتورية والدغمائية، بل إنما هما صبغة المتسلط عليه والمعدد له؛ إذ يسلب العقل حقه ويلزمه الإعتقاد بلا دليل.

٦. تقويض العقل وتفكيكه

من البديهيات في علم الرياضيات أنَّ الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين، ولذلك لا يمكن بتاتا رسم أكثر من خط مستقيم واحد بين أي نقطتين، ولكن يمكن رسم عدد لامتناه من الخطوط الملتوية، ومن الواضحات أيضا أن رمية السهم التي تصيب نقطة الهدف واحدة فقط، وأما عدد الرميات التي يمكن أن تخطأ فلا يمكن أن تحصى، والحال نفسه في الفكر فإن الفكر القويم واحد بالضرورة لا تعدد فيه؛ لأنه يحكي الواقع، والواقع واحد إما أن يكون وإما ألا يكون، أما الفكر الخاطئ فلا يمكن حصره.

وكما أنَّ الخطوط الملتوية تتفاوت في القرب والبعد من وعن الإستقامة، وكذا الرميات الخاطئة تتفاوت كذلك بالنسبة إلى الهدف فالأفكار الخاطئة كذلك من حيث الإصابة للواقع.

ومن تلك الأفكار التي كان لها نصيبا من الإستقامة من جهة ولكنها لم تخرج عن حرم الإلتواء ما يقال[1] عن القبول بالعقل كقوة إدراك نشرع منها ونعتصم بها لإثبات الإله والدين وأسسه، ولكن نقف به عند ذلك ونسلم زمام الفكر لذلك الدين، فحيث لا يمكن أخذ ما يتوقف إثبات الدين عليه من نفس الدين فاللازم أخذه من العقل، فمتى ما أثبت العقل ذلك الدين تصبح المصادر النقلية من الكتب المقدسة والروايات الدينية مصدرا وحيدا في المعرفة الدينية لا يرفع اليد عنها إلا في حال معارضتها لأحكام العقل البديهية، ولا قيمة للمعارضة مع الأحكام العقلية النظرية، لأنَّ كلَّ حكم عقلي نظري يعارضه حكم عقلي نظري آخر.

ونحن لن نخوض في تفاصيل هذه الدعوى وإنما نشير إلى ما يعنينا في المقام، وهو التفكيك بين أحكام العقل فيقبل ما هو بديهي ويرفض ما هو نظري، ويطلق العنان للعقل في إثبات أصل الدين، ويقوض عن التدخل في ضبط إدراك القضايا الدينية في داخل الدين.

وفساد هذا القول لايحتاج إلى كثير كلام؛ إذ التناقض في الدعوى أوضح من أن يخفى؛ إذ حاكمية العقل غير قابلة للتخصيص لأنها مبنية على واقعية إدراكه المبتنية على أصل امتناع التناقض، وإذا كان اعتقاد العقل يسير تحت لوائها فلا يعقل التفكيك، فمتى كان الموضوع مما يدخل في دائرة الإدراك العقلي فلا يجوز عزل العقل عنه، بل يكون العقل هو المرجع في تمييز الصحيح من الفاسد مما يقال ويعتقد في ذلك الموضوع، ومتى ما كان

(١) يمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل حول المدرسة التفكيكية في المعرفة الدينية إلى كتاب المدرسة التفكيكية -محمد رضا حكيمي؛ والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية- إعداد: حيدر حب الله.

الموضوع خارجا عن دائرة العقل فإنَّ العقل يفرض التوقف على نفسه، ويأبى أن يحمل اي محمول على ذلك الموضوع إلا من حيث الجهة المعلومة له، فلا حاجة لأن يفرض الحدُّ من خارج العقل عليه، بل هو الذي يدرك حدود نفسه وحدود غيره.

وحقيقة الأمر أنَّ آفة هؤلاء كآفة كلٍّ الفرق والمذاهب الملتوية على العقل، وذلك لمكان الوقوع فريسة الخلاف والتزوير الذي مورس على العقل من قبل مدعي نصرته وسارقي لوائه، ومن قبل أعدائه فصارت أقوال المنتسبين إليه عارا ألصق بالعقل افتراء، فمن قديم الأيام وإلى الآن لم يجد المناوئون للعقل أغرى من الرمي بسهام الإختلاف والتشتت بين أقوال المتفلسفة بلا فلسفة والمحققين بلا حقيقة، فبدل أن يكون عار أولئك على أنفسهم لحيدهم عن العقل صار عارا على العقل نفسه لمحض أنهم تسموا بالإنتساب إليه، فأي رزية ما بعدها رزية.

٧. مع متكلمي الديانات (العقل قد يخطئ)

مما ينادى به في المحافل الجدلية والخطابية ويتخذ ذريعة لتوهين العقل وصرف المتعلمين وطلاب الحقيقة عن الإعتماد عليه دعوى أنَّ العقل قد يخطأ، وأنَّ دفع احتمال الخطأ في مدركات العقل غير مقدور، ويستدلون على ذلك بالخلاف الواقع بين أهل المعقول على تبحرهم وتفحصهم ويرتبون عليه عدم صلاحية العقل كمستند للعلم اليقيني طالما أنَّ للخطأ إليه سبيلاً، **والنتيجة** حاجة العقل إلى ضم ما يضمن إصابته للواقع وهو ما يتحقق بالإستعانة بالمرويات عن الأنبياء الذين لا ينطقون عن الهوى إن هو

إلا وحي يُوحَى، وأجمع كلمة تدل على ذلك قول **التفتازاني** في مقدمة كتابه شرح المقاصد:

«نظر العقل في الملة يتبع هداه وفي الفلسفة يتبع هواه»[1]

ولذلك احتاج العقل أن يسير في الإستدلال تحت رعاية الشرع، ولذا يقول فيما بعد بأنَّ البحث في علم الكلام يكون على قانون الإسلام والطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة المعلومة قطعا من الكتاب والسنة، ولذا حكم بوجوب الحفاظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية فلا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى العقول القاصرة على ما هو مقتضى قانون الفلسفة[2].

ومثل هذا الكلام تجده عند **توما الأكويني** حيث **يقول** في مقام بيان أضرار قصر الإيمان على ما تدركه العقول وإثباتا لنعمة إيجاب الإيمان بما لم تدركه العقول طبقا لتعاليم الدين:

«المضرة الثالثة هي أن أبحاث الذكاء الإنساني يخالطها الباطل في الغالب الكثير؛ لضعف عقلنا في أحكامه ولما يمازجه من الخيالات والوهميات، ولهذا فإنَّ تلك الأمور نفسها التي ثبتت بالبينات الواضحة القاطعة تبقى محطا للشك والريب عند الكثيرين؛ إذ يجهلون قوة القياس البرهاني وخصوصا عندما يرون أن العلماء مختلفين ممن يدعون حكماء يعلمون امورا متخالفة متباينة، وأيضا رُبَّ أمور كثيرة حقة ثبتت بالبينة قد يخالطها شيء من الباطل الذي لم يقم عليه البرهان الصحيح، وإنما أوجب لدليل مفيد لأغلبية الظن أو

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني-المقدمة، ص: ١٥٨.

(٢) راجع نفس المصدر ص: ١٧٧.

لدليل سفسطائي قد نزل مع ذلك منزلة البرهان القطعي، ولهذا لابُدَّ أن يتلقن الناس حق الأمور الإلهية من طريق الإيمان بثابت اليقين»[1].

وإلى هذا يرجع كلام **الإسترآبادي** بعد ما ذكر جملة من المسائل المبحوثة على لسان الحكماء والمتكلمين مظهرا بذلك اختلافهم وتخطئتهم لبعضهم البعض، وبعد تقديمه للحلٍ الذي وجده مناسبا ومطابقا للواقع فيها حيث **قال**:

«وقد علمت مما تقدم أنَّ سبب أغلاط الحكماء والمتكلمين وتحيراتهم في العلوم التي مبادؤها بعيدة عن الإحساس إما الغلط في مادة من المواد، وإما التردد فيها، وإما الغفلة عن بعض الإحتمالات، ومن المعلوم أنَّ المنطق غير عاصم عن شيء منها، ومن المعلوم أنَّ أصحاب العصمة عاصمون عنها وعن غيرها، فتعين بحسب مقتضى العقل [مع] قطع النظر عن النقل التمسك بهم صلوات الله عليهم»[2]

◈ تحقيق في ضابطة الإحتراز عن الخطأ

و فيه بيان **أمورٍ ثلاث**:

الأمر الأول ما ينبغي تحديده في المقام هو المراد من العقل، وقد تكرر مرارا في سابق الكلام أنَّ العقل الذي هو قوة الإدراك يسلك في مقام التفكير وفعلية الإدراك طريقا يتوخى فيه إدراك المعاني بنحويها البسيط والمركب كما هي في نفسها وعلى الحقيقة، وبما أنَّ أولى مدركاته ومبدأ فكره هو قاعدة امتناع اجتماع النقيضين غير الممكن تخلفها، وأي معنى بسيط أو مركب يستلزم فرضه اجتماع النقيضين سيكون باطلا بالضرورة، وأي معنى

---

(١) مجموعة الردود على الخوارج ص: ١٩.

(٢) الفوائد المدنية ص: ٥١٥.

بسيط أو مركب يستلزم نفيه اجتماع النقيضين سيكون حقا بالضرورة وعلى هذا الصراط يستقيم العقل في فعل الإدراك، ولذا كان علم المنطق ـ بقسميه الصوري الذي يعنى بضوابط ترتيب المعاني، والمادي الذي يعنى بضوابط أخذ المعاني التي يحتويها الترتيب كما تأسس وتأصل في الباب الأول ـ نهج العقل وسبيله في فعل التفكير بالنحو الذي يحفظ غرضه، وهو إدراك ما هو الشيء في نفسه وهل هو في نفسه.

والأمر الثاني والذي هو أيضا تكرر في سابق الكلام أنَّ تطبيق العقل لما له في نفسه أن يقوم به في مقام التفكير يعرضه ممانعات ومضادات تسترقه لخدمة أغراضها هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنَّ هذه الشأنية للعقل في نفسه والإقتضائية الذاتية للنهج يعرضها في مقام التطبيق شواغل إتفاقية توجب سهوا أو نسيانا مما ينتج انحيازا عما هو له، ولاجل هذا وذاك لم يكن العقل في مقام التطبيق لنهجه مأمونا من عروض هذه الموانع والمضادات؛ ولذا كان الإنحراف بسببها سائسا للفكر والخطأ بتوسطها موطنا للإدراك.

والأمر الثالث والذي به تفصد عقدة الإيهام، وتتفسخ بقدومه أسوار الحيرة المحاصرة بأهوالها نفوس طلاب الحق والحقيقة، أن هذه الشأنية والإقتضائية التي تقومت بها الذوات الإنسانية وإن كانت لتصطدم بالموانع والمضادات، إلا أن تلك الممانعة والمضادة سواء كانت لخصوصية مقومة في الشخص الإنساني، كالعاهة الموجبة لقصوره أو لخصوصية مقارنة للنشوء والنمو، كما في العادات والتقاليد والمشهورات الباطلة والتلقينات للقضايا الفاسدة، أو الأنس بالتبعية لمحبوب، أو المضادة لمبغوض أو لخصوصية طارئة زائلة كالتعب والمرض والشواغل والهموم النفسية الموجبة للسهو والنسيان

والدواعي المغايرة لداعي العقل كالإنتصار على الخصم، والتبرير لفعل، والوصول لمرغوب، أو الدفع لمنفور، فأياً كانت درجة ذلك الممانع والمضاد، **فإنَّ الإلتفات** إلى أن حمل محمول على موضوع أو سلبه عنه يستجدي في قبول الإنعقاد عند العقل الإلتفات التفصيلي إلى استلزام الحمل أو سلب الحمل للجمع بين النقيضين سيكون مانعا لطالب الحقيقة أيا كان ممانع عقله من انحراف الفكر وخطأ الإدراك، بل إما أن يتأتى له ذلك الإلتفات التفصيلي فينعقد الحمل أو سلبه، وإما يعجز لغلبة ذلك المانع فيتوقف ويحجم طالما أنه طالب للحقيقة، لأنَّ الغرض ليس تكثير المدركات، وإنما إدراك الحق وإن قلَّ؛ ولذا يمتنع فرض الغفلة والخطأ والنسيان مع الإلتفات التفصيلي إلى استلزام الحمل أو سلبه للجمع بين النقيضين، وهذا يجري بالنسبة إلى الإستدلال على العقد المباشَر أو ما بني الإستدلال عليه.

ولذا لن يمكن تطرّؤ الشك والإحتمال للخطأ إلا للعلم من نفسه بالتسرع والتجني على العقل في استخلاص الإعتقاد، أو التأثر والإنصياع لعوامل ومغريات مختلفة فحينها سيكون عالما من نفسه بعدم التفاته التفصيلي لقوام اعتقاد العقل بالإلتفات إليه، وهذا ما يعرض عامّة الممارسين للتفكير من التعجل في الإستنتاج حيث تسكر عقولهم من خمرة التبعية أو الرغبة أو النفور.

◈ ضرورة سلامة القصد

ومن هنا فإنَّ أول عقبة يواجهها العقل حتى تستتب له الحكومة على مملكة الإنسان لإيصاله فيما له أن يوصل به مما ينضوي تحت عباءة الإقتضاء لإدراكه، والشأنية لنيل حقيقته هو اعوجاج القصد وتشوه الغرض بأن يعرض عن طلب الحق والحقيقة إلى غرض آخر، ولو بتلبيسه ثوب الحقيقة دون

الإلتفات التفصيلي إلى حال ذلك الغرض من قاعدة امتناع التناقض، وليس إلى تعبيد الطريق بإزالة العقبات من سبيل إلا التأديب والتربية للنفوس على طلب الحق والحقيقة والصبر عليهما.

فالمشكلة ليست في مقام النظر والفكر إنما في دوافع ودواعي فعل التفكير، **ومن هنا** فمتى ما تأدبت النفوس بتوحيد الهم على تحصيل الحق والحقيقة عقلت طريق الإستقامة على صراط العقل، وتمرست التطبيق لقواعد التفكير لغرض العلم الحقّ ونيل الحقيقة، فقبل أن تعتقد النفس بأن **(أ) (ب)** تتوقف لتعقل ما هي **(أ)** وما هي **(ب)**، ومن أي جهة ولأي علة تكون **(أ) (ب)** تحت مظلة امتناع اجتماع المتناقضين، وبالتالي فلن يكون للخطأ إلى الإعتقاد سبيل.

ومن هنا فقبل أن يقال إنَّ العقل يتبع هواه في الفلسفة ويتبع هداه في الدين والملة يقف العقل ليسأل ما الملة وما الدين؟ فإذا عقل ذلك تحت رعاية قاعدة التناقض يقف العقل ليسأل ما موجب الإعتقاد بأن رأيا ما من الدين ومن الملة، فإذا عقل ذلك تحت رعاية القانون نفسه صار فرض الإختلاف بين العقل والملة فرضا محالا مع الإلتفات إلى ما هو الدين وما هو العقل لاستلزام الخلاف للتناقض.

أما أن يؤخذ الدين بمعزل عن الضابطة التي تقررت ببداهة العقل، أو يعتقد برأي أنه من الدين دون أن يرجع فرض خلافه إلى الجمع بين النقيضين، فسيكون أول الميل والإنحراف عن صراط العقل الذي يجب الإنطلاق منه لإثبات أصل الملة والدين لا التلقف لها بالإنس والعادة والتبعية بحيث تستوحش المخالفة وتستغرب، وبالتالي قبل أن يعمد إلى تبني التلقين

لتحصيل الإيمان وإيجاب الأخذ لعقائد الدين من غير طريق العقل لا بد من توقف العقل ليفحص اصل الدين وإدراك استلزام خلافه للجمع بين النقيضين، وإذا كان **توما الأكويني** عاجزا عن ربط اعتقاده بدينه بقاعدة التناقض، ولذا اعترف بالعجز عن اقناع من لا يوافقه على التسليم بسلطة كتاب ما كالمسلمين وعبدة الأصنام بخلاف اليهود والهراطقة، فهذا إن عنى شيئا فهو عدم قيام اعتقاده تحت رعاية العقل في حضن قانون امتناع التناقض.

قال في تعداده لأسباب عدم تعقب جميع الضلالات والإجابة عنها:

«وأما السبب الثاني فلأن بعض أولئك الخوارج كاتباع محمد وعبدة الأصنام لا يوافقوننا على التسليم بسلطة كتاب ما يمكننا به اقناعهم كما يمكننا أن نُحاجَّ اليهود بآي العهد القديم والهراطقة بالعهد الجديد»[1].

وكذلك الحال بالنسبة إلى **التفتازاني** فإذا كان البحث عن الإعتقادات واجب الخضوع لقانون الشريعة وقطعياتها، فحتى تكون تلك الإعتقادات حقيقية يصح الإعتقاد بها بنظر العقل لا بد أن تكون قواعد الشريعة وقطعياتها خاضعة لقانون العقل في الإعتقاد باستلزام عدم الإعتقاد للجمع بين النقيضين، وبالتالي كيف يتأتى منه القول بأنَّ ما يتم الإعتقاد به طبقا لحاكمية قانون الشريعة وقطعياتها ليس بالضرورة أن يكون حقاً في نفس الأمر ومنتسبا إلى الإسلام، ولكن يشترط فيه أن لا يكون على مقتضى العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة، فكيف تأتى الحكم بقصور العقل في إدراك الحكم الصحيح في مسألة لا علم ضروري على حقانيتها، ولا علم ضروري على خروجها عن تحت سلطة العقل، وإذا كانت المبادئ حقيقية فلا بد أن تكون النتائج كذلك،

(١) مجموعة الردود على الخوارج ص: ٧.

فكيف يتأتى التفكيك وكيف يستقيم منه أن يقول:

«وبالجملة فحاصله أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة، لا أن يكون جميع المباحث حقة في نفس الأمر منتسبة إلى الإسلام بالتحقيق.»[1]

وقد تقدم فيما سبق الكلام مع **الإسترآبادي** في دعواه عدم العاصم في المنطق عن الخطأ في المادة، وقد زدناه بيانا في المقام، وكذا في دعواه دلالة الخلاف بين الحكماء وغيرهم سواء كانوا من الإشراقيين أم من المتكلمين، ولكن يبقى دعواه في الإستعاضة عن العقل بالدين وبأقوال المعصومين عليهم السلام فإنها تنطوي على مغالطة واضحة؛ إذ مضافا إلى تأتي الكلام الذي قيل على **التفتازاني** معه فإن نسبة الرأي إلى الدين أو إلى المعصومين عليهم السلام إذا لم يكن تحت رعاية العقل طبقا لامتناع التناقض فكيف يصح نسبته إلى الدين والمعصومين؟ وإذا محَّص العقل ذلك وكان بمراعاة القاعدة فكيف يتصور مخالفة الدين الذي مصدره المقدس عن كل نقص أومخالفة المفروض عصمته وامتناع خطئه لحكم العقل المبني تحت رعاية الإلتفات التفصيلي إلى حال العقد من قاعدة امتناع التناقض؟ وكيف تأتّى التشكيك في حكم العقل ولم يتأتَّ التشكيك في نسبة العقد إلى الدين أو إلى المعصومين عليهم السلام؟

٨. مع المجلسي

وإذا تقرر ما سقناه يظهر ما في كلام **المجلسي**، حيث اعترض على التأويل

(١) شرح المقاصد ص: ١٧٧.

وعدم حمل الكلام على ظاهره توصلا لموافقة ما يدعى كونه حكما للعقل، فهو وإن كان حقا من جهة اتخاذ التأويل الفاحش ذريعة من قبل جملة من المتفلسفة والمتصوفة لتبرير الشطحات والإنحرافات إلا أنَّ الإفراط كالتفريط قد رضعا من ثدي واحد مغاير للعلم والحق، ولذا وجب الفصل بين من اعتمد العقل البرهاني والنهج تحت مظلة قاعدة التناقض وبين من ساح في أبراج الخيال والإدعاء بلا دليل سوى دعوى الكشف الرباني والإشراق الرحماني، وما أسهلها من دعوى على من باع الذمة ودفن العقل تحت أقدام الهوى **قال**:

«ثم إنهم صلوات الله عليهم تركوا بيننا أخبارهم فليس لنا هذا الزمان إلا التمسك بأخبارهم والتدبر في آثارهم، فترك أكثر الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيهم واستبدوا بآرائهم، فمنهم مَن سلك مسلك الحكماء الذين ضلوا وأضلوا ولم يقروا بنبي ولم يؤمنوا بكتاب واعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة، فاتخذوهم أئمة وقادة فهم يؤولون النصوص الصريحة الصحيحة عن أئمة الهدى ـ صلوات الله عليهم ـ بأنه لا يوافق ما ذهب إليه الحكماء مع أنهم يرون أن دلائلهم وشبههم لا تفيد ظنا ولا وهما، بل ليس إلا كنسج العنكبوت وأيضا يرون تخالف أهوائهم وتباين آرائهم فمنهم مشاؤون ومنهم إشراقيون قل ما يوافق إحدى الطائفتين رأي الأخرى، ومعاذ الله أن يتكل الناس إلى عقولهم في أصول العقائد فيتحيرون في مراتع الجهلات.»[1]

لست أدري كيف يقدم من هو مثل **المجلسي** على الإتهام والتشنيع والإفراط في القدح في العقل والحال أن أساس الشريعة مبني على العقل في كنف امتناع التناقض، وإذا كان العقل ليحكم طبقا لنفس القانون بحكم فكيف يعرض عنه ويأخذ بما تجنيه الأذهان من الإستظهار والتفسير اللغوي

(١) رسالة الإعتقادات المقدمة ص: ٢٤.

الأصعب ضبطا والأمس حاجة إلى مراعاة القوانين، بل احتياجه في كثير من الموارد لاحترازات العقل وتخصيصاته المانعة من المحاذير الباطلة.

وإذا كانت آراء الفلاسفة ضلالات فلماذا استملح الممازجة بين آرائهم في العقول العشر وروايات الأنوار؟ ثم كيف يخلط بين المشائين والإشراقيين والحال أن الإشراقيين محكومون في عرض احتكامهم للعقل إلى ما يدعون كونه فوق طور العقل مما يدره عليهم الإشراق والكشف، فكيف يجعل الخلاف بينهم طعنا على العقل مع أن العقل ليس مشتركا بينهما كأداة وحيدة؟

ثم كيف تمذهب الحكمة كمذهبة الملل والنحل، مع كون القول في الحكمة قول العقل المستقيم، الذي متى ما خرج مدعو الحكمة والفلسفة عن دستوره سواء بالإنحراف في تطبيقه أو باغتصاب حكومته بدعوى دخالة ما فوق العقل والإدراك خرج قولهم عن ساحة الحكمة والفلسفة.

ثم كيف يجعل المرجع في أصول الاعتقاد إلى الأخبار والحال أن مرجعية هذه الأخبار محتاجة إلى العقل البرهاني وعيال عليه فكيف يجعل قول العقل في قبال الأخبار وكيف يقبل من الأخبار ما يخالف قول ما احتاجت مرجعيتها وحجيتها إليه وهل هذا إلا التناقض بل إن كلامه هذا مخالف للأخبار الصريحة المتكفلة لبيان قيمة العقل وعظم منزلته ولو أن المقام يسمح لبيَّنّا انحراف مقولة **المجلسي** عن العقل والأخبار معا وأنها لا تنتمي إلا إلى غيرهما.

٩. مدركات فوق طور العقل

ثم لست أدري كيف يجتمع القول بأنَّ هناك مدركات فوق طور العقل؟

وهل خرق امتناع اجتماع المتناقضين ممكن؟ ولست أظن أن مرادهم ما هو خارج إطار الإدراك العقلي، فإنهم يعنون ما يشمل ما العقل مدرك لخصوصياته وأحكامه، على أنَّ ما هو خارج عن حدود الإدراك العقلي في خصوصياته واجب الخضوع لحكم العقل من حيث عدم استلزامه اجتماع النقيضين، وبالتالي يمتنع فرض ما يكون بحسب العقل مستلزما للجمع بين النقيضين بحجة أنه فوق طور العقل، فليس هذا سوى ذَرٍّ للرماد في العيون لتأتِّي تمرير ما تنسجه الأوهام والخيالات.

فقد قال **القونوي** في ردِّه على جواب **محمد بن الحسن الطوسي**:

«فإنَّ للعقول حدّاً تقف عنده من حيث ما هي مقيدة بأفكارها، فقد تحكم باستحالة أشياء كثيرة، وهي عند أصحاب العقول المطلقة سراحها من القيود المذكورة من قبل[1]، ممكنة الوقوع بل واجبة الوقوع؛ لأنه لا حدَّ للعقول المطلقة تقف عنده، بل ترقى دائما فتتلقى من الجهات العلية والحضرات الإلهية»[2].

ماذا عساه يقال لقوم يجعلون قواعد البرهان قيودا على العقل؛ ليتسنَّى لهم التقوّل بما تسبح به خيالاتهم دون أن يكون على أقوالهم رقيب أو حسيب بحجة أنه من الجهات العليا والحضرات الإلهية، وكأنَّ الحضرة الإلهية المقدسة عن مثل هذه الإتهامات تخالف العقل بأحكامه المبتنية على قواعده التي ليس في رحم الإمكان طريق لبلوغ الواقع سواها وتحت رعايتها، لابتنائها على قانون امتناع التناقض وقد تكرر منا بيان ذلك كثيرا في الباب الأول والثاني، وما أغرب

(١) يعني بالقيود القواعد والأسس التي تقرر في صناعة البرهان عند الحكماء.

(٢) أجوبة المسائل النصيرية ص (٢٥٦).

أن يصدر هذا الكلام عمن يدعي الإتصال بالحضرة الإلهية.

ومثله في شدة الغرابة ما ساقه **الأحسائي** في **شرح المشاعر** حيث **قال**:

«إن معرفة الله سبحانه ومعرفة الأشياء كما هي في أصل البدء لا ينال شيء من ذلك بالقوانين المنطقية، لأنَّ المنطق مبني على مدارك عقولهم الإكتسابية وعلى ما يفهمون من دلالة الألفاظ، والألفاظ وضعها الله سبحانه وتعالى بعلمه كما اطلع عليه اهل بيت العصمة عليهم السلام، وقد أخبروا أنها على سبعين وجها واللغة التي يتعاطونها الناس وبني عليها علم المنطق وجه واحد من سبعين، فكيف يكون عقل أسسوا مداركه على وجه واحد من سبعين يعرف شيئا أصله مبني على سبعين وجها.»[1]

إنَّ الجبين ليندى من دعوى تقرر اختصاص المنطق بخصوصية العقل البشري ثم تستعمل فيها قواعد المنطق لإثبات عدم كون قواعده نفس أمرية، فأي تناقض يسوق الأحسائي نفسه إليه؟ وحيث قد تأسس لنا ما تبنى عليه قواعد المنطق بقسميه، فكيف يتصور خروج فرض ما عن قواعده التي يقررها؟ والعقل وإن كان يجهل كثيرا من الأمور المتعلقة بالذات الإلهية إلا أنه يضبط ما يدركه عنها طبقا لامتناع التناقض الذي لا يقبل التخصيص كما أوضحنا وكررنا مرارا.

والنتيجة من كل ذلك وجوب الفصل بين العقل الصرف بقوانينه النفس أمرية، والمراعاة الدقيقة لها في مقام التطبيق بالتحفظ على الإلتفات التفصيلي إلى حال أي عقد من أوائل مبادئ الإستدلال إلى آخر الصرح التفكيري من قاعدة التناقض، وبين الممارسة الفكرية التي وقعت من أنصار العقل ومدعي

(١) شرح المشاعر للأحسائي ص: ٧٣.

نصرته على حدٍّ سواء لأنَّ الوقوع بالخطأ نتاج عدم المراعاة لهذا الإلتفات التفصيلي، إما بالوضع لمبادئ لا تفحص طبقا للقانون أو يكتفى بالإلتفات الإجمالي والساذج، أو يسيطر التعجل أو التبعية والأنس بالغير، أو غير ذلك من الموانع بحيث ينحاز الإدراك عن نهج العقل.

أما مَن أسس فكره على القصد السليم لإدراك الواقع، وأخضع مبادئه للتمحيص قبل أن يبني عليها صرح الفكر، ثم أتعب نفسه بالصبر على مراعاة الإلتفات التفصيلي إلى حال العقد من قانون التناقض بلا ملل أو كلل، فإنه إما أن يصل فيكون عالما لما هو وهل هو الشيء في نفسه والواقع، وإما يعجز فيتوقف، وفرض غير هاتين النتيجتين تناقض.

وعلى هذا ينبغي البعد عن الإفراط في التقديس لإولئك الحاملين للواء العقل، وعدم التبعية لهم لمحض التبعية؛ لأنَّ العقل يأنف التقليد ويمقت التقول بلا دليل تفصيلي، كما ينبغي البعد عن التفريط بترك الأخذ بما قالوه وحكموا به لمحض أنهم ليس على نفس الملة، أو وقع منهم زلة في مقام أو مقال أو خطأ في استدلال نتيجة إخلال بالضوابط التي ذكرناها، بل ينبغي القصد إلى الحكمة فإنها ضالة العاقل أينما وجدها أخذ بها، فالإفراط كالتفريط توأمان لرحم واحد لقحها الجهل والتعصب.

١٠. التنوير العقلاني

من الأقاويل التي شهَّرَها مناوئوا العقلانية التقليدية في وجه العقل دعوى التنوير العقلاني، والتي خلصت إلى إقصاء العقل عما وراء الحسِّ وتخصيص عمله بتحليل المعطيات الحسية، ومعرفة خصائصها من خلال مقولات

العقل الضرورية التي وضعت من قبل **كانط** في قبال مقولات أرسطو.

◈ بين أرسطو وكانط

والمقابلة بين مقولات **كانط** ومقولات أرسطو ليست في نفس المقولات بالقياس إلى موضوع بعينه، بل تقابل في الموضوع لأنَّ أرسطو إنما وضع المقولات التي تجمع أنواع الموجودات من حيث خصائصها الذاتية، وأما **كانط** فلما أنكر إمكان وصف الخارج بما هو خارج، وبالتالي امتناع بيان خصائصه، وإنما هي ظواهر في النفس أقصى ما تدلل عليه وجود ما بإزاء خارج النفس دون أن نستطيع وصفه، أو الإخبار عنه بأي من خصوصيات تلك الظواهر، فبدل أن تكون المقولات بيانا لما يتكون منه الواقع الموضوعي من أنواع صارت على لسان **كانط** تصنيفا لأوليات المفاهيم المدركة عند العقل والتي يتقولب تبعا لها نحو الإدراك والفهم للظاهرات المعطاة بالحس، ولذلك جاءت مقولات **كانط** لتحلَّ محلَّ مقولات أرسطو في كيفية الفهم والإدراك والمعالجة للظاهرات.

والذي أجده ظاهرا بين سطور كتابه نقض العقل المحض هو أنه لمكان مثاليته السابقة على كتابته لنقض العقل لعجزه عن الخروج من تحت فكي **هيوم** ومن قبله **لوك** و**باركلي** هذا من جهة، ولمكان رفضه الداخلي لإبطال العلم والمعرفة وغيرها من اللوازم المترتبة على إبداعات **هيوم** وإفاضات **باركلي** من جهة أخرى، فلم يكن أمامه إلا التوفيق بين المثالية المفترسة لعقله وإمكان العلم والمعرفة المستحكمة في وجدانه، فعمد إلى محاولة منهجة المثالية بالنحو الذي لا يؤدي إلى ما تؤدي إليه شكية **هيوم** ومثالية **باركلي**.

وبالتالي فبدل أن ينطلق التفكير من مقولات تصف أنواع مكونات الواقع انطلق من مقولات وصفها بأنها عقلية محضة هي أوائل المفاهيم من جهة وقالب التفكير والفهم، وبالتالي يضمن الإحكام في عملية التفكير، فباعتبار المكان والزمان من مقومات التفكير العقلي سيكون بالضرورة التفكير خاضعا لخصوصياتهما، وسيكون نسق تتالي الظاهرات على نسق تتالي آنات الزمان، وسيكون الإرتباط بين الظاهرات ضروريا لضروريته في تفكرها في مكان، **والنتيجة** نقل خصوصيات الواقع بحسب مبنى العقلانية التقليدية من الواقع إلى الخيال والذي سماه عقلاً، **والنتيجة** مثالية ممنهجة ومرتبة سماها بالمثالية الترسندتالية، والتي رتب عليها فيما بعد إنكار الوجود الإلهي بعد تشويهه لقانون العلية وإنكاره تفكر أي شيء خارج الزمان والمكان لأنهما من مقومات تفكر العقل، وبالتالي وإذا كان وصف الخارج المحسوس بأي من خصوصيات الظاهرات ممتنعا على مبنى **كانط** بالقول بالعجز عن إدراك أي معنى يصف ما هو وراء الحس فحتى المحسوسات ستكون غيبا على العقل، ووصفها دخول في المتافيزيقا سوى العلم بأصل الوجود؛ لأنَّ أصل وجودها شرط لقيام أي حس وتجربة، أما ما ليس بمحسوس أصلا فالعلم بوجوده ممتنع على العقل الضئيل فضلا عن وصفه.

«فبعد اليوم أي بعد كانط ونقده للعقل الخالص لم يعد مسموحا للعقل بأن يهوم سارحا في متاهات المتافيزيقا كما كان يفعل سابقا ولقرون طويلة فعالم المتفيزيقا أو ماوراء الظواهر يستعصي على العقل البشري»[1]

وإذا تفحصت نظام العقل المحض عند **كانط** ستجد أنه يقوم بكل تفصيلاته

(١) مخاضات الحداثة التنويرية لـ هشام صالح ص ٥٣.

على أساس أن مفهومي الزمان والمكان تحكمان العقل المحض، بحيث أن كل ما يثبته أو ينكره فيما بعد عيال على عقلية هذين المفهومين.

وإذا أتيت إلى كلامه حول إثبات عقليتهما ستجده مستمدا لإثباتهما بعجز الخيال عن تمثل أي شيء إلا في مكان وزمان، مسميا ذلك التمثيل الخيالي بالتفكر في الفاهمة أو العقل ضعفا منه في التمييز بين قوة العقل وقوة الخيال، واللتين أَبَنّا حالتيهما في فصول الباب الأول فليراجع.

وسيجد القارئ **لكانط** في استدلاله على هذين المفهومين وبالتحديد مفهوم المكان استنجادا بأوهام **هيوم** التي أطاحت بأداتية الإستقراء والتجربة لليقين، مما يضع **كانط** في وضع محرج للغاية، إذ هو بصدد تأسيس نظام العقل، فإذا به منذ البداية يستورد أحكام **هيوم السوفسطائية** المتأخرة بمراتب عما كان **كانط** بصدده، فانخرمت جعبة زيته، وتوارى نور مصباحه، وظهرت ضآلة فكره.

◈ فبركة التنوير

والعجب كل العجب أن تعتبر محاولة **كانط** البائسة تنويرا للعقل، فيعلن بداية عصر الأنوار والعقلانية التنويرية، والأفجع من هذا محاولة ربط التنوير الحديث بالتنوير القديم على يدي السفسطائيين فعُدَّت خزعبلاتهم ومشاغباتهم أول تحول في الفكر الإنساني نحو التنوير والتحرر، فَرُبِطَ الحديث بالقديم.

«كان التنوير العقلاني الأول يتمثل بالكلمة التالية (الإنسان مقياس كلِّ الأشياء) وقد استخلص منها سقراط جملته الشهيرة التي نقشت على معبد دلفي (إعرف نفسك بنفسك) وهكذا تشكلت العلوم الإنسانية لأول مرة في

تاريخ البشرية، ولأول مرة أصبح الإنسان موضوعا للتفحص من قبل الإنسان»[1]

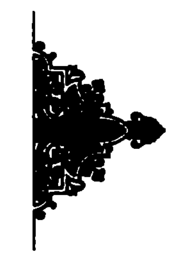
وبغض النظر عن الطريفة المتخمة بالأحلام والكاشفة عن نقص في الاطلاع، من أن سقراط استفاد كلمته من كلمة بروتاغورس؛ فإنَّ اعتبار النسبية والفردانية تنويرا يكشف مدى التشوه الذي اشتاحَّ النفوس، وإذا ما ضُمَّت إليها دعوى جعل الإنسان موضوعا لأول مرة، والتي نسجتها خيوط التحريف كانت لوحة العصر الحديث، لتكتمل وتبرز انطفاء عين البصيرة واستئثار عين البصر.

وإذا أردنا أن نتتبع أمثال هذه الدعاوى لما كان لينتهي الكتاب، ولصار المجلد مجلدات ولكن فيما قدمناه كفاية وبصيرة وهدى للكشف عن قيمة تلك الأقاويل وحظها من الصحة والخطأ.

(١) هاشم صالح -مخاضات الحداثة التنويرية- ص ١١٦.



الخاتمة



- نتائج إقصاء المنهج العقلي
- توصية

الخاتمة

١. نتائج إقصاء المنهج العقلي

إنَّ أُولى نتائج اقصاء العقل البرهاني في المجالات العلمية نزع صفة العلمية عما صار يعرف بالمعارف الإنسانية، وإلصاقها حصرا بالعلوم ذوات الموضوعات الحسية القائمة على المنهج التجريبي، والموضوعات القريبة من الحس كالحساب والهندسة، وبالتالي صيرورة البحث في الحكمة الإلهية والحكمة العملية وما يتبعها من البحوث الدينية والإيمانية خاليا عن المنهج، **والنتيجة** فتح الباب لأن يدلي كلُّ مَنْ يشتهي الكلام فيها بدلوه، فيتحول البحث فيها من البحث الموضوعي إلى **نحوين من البحث:**

أحدهما استحساني ذوقي، **والآخر** تاريخي، فينحصر التعليم الأكاديمي بالثاني، ويترك العنان لمهارات الهواة في الأول، مما أنتج تفلسفات عسر إحصاؤها فتم تكريس النسبية العملية، وأضحت المعارف التي تختص بالإجابة عن أشدِّ الأسئلة التي يواجهها الإنسان حرجا منذ تهيوئه للإدراك عما هو كائن، أو عما ينبغي أن يكون والذي ينبغي فعله، وما يقبح اقترافه مشاعا يتم اغتصابه مع كل

شروق ليؤذن بقرب انطفاء شمس الإنسانية.

ولكنَّ الأدهى من كلٍّ ذلك هو عملية الترويج والتكريس للنسبية العملية في شتى شؤون الإنسان، مما أنتج عصبيات يتكأكأ أنصار كل منها حول ما استنسبوه، فَكَرَّتِ الإنسانية في طريق العودة نحو الجاهلية بعد أن مُنِحَتْ رحمة القيّوم بالهدي لإتّباع الحقِّ.

فبعد أن أصبحت الحكمتان الإلهية والعملية ثم الدين مشرعا لكل شارع أخمد صوت الحقيقة، وصار كلٌّ قول ورأي في هذه العلوم وجهة نظر ورأياً في عرض غيره، فإذا غاب العقل البرهاني الحاكم فسيكون العلم مسرحا لكل جريء متبجح، أو مستحسن مبتذل، فيتلقى القول مهما كان مضمونه طالما أنه يتعلق بأحد هذه الثلاثة بقبول حسن؛ إذ هو قناعة تحترم طالما أنها لم تَدَّعِ الحقَّ المطلق ولم تَتَعَدَّ لإبطال غيرها، إذ فحينها ينكشف القناع وتُشَنُّ الحروب بسيوف الدغمائية والتخلف الفكري.

أما ما حصروا نعته بالعلم ففي حصن منيع يُسَفَّهُ ويُسَخَّفُ مَن يدلي برأيه فيه من غير ذوي الإختصاص مدعما بالدلائل والقرائن، فإن قال قائل إنّه يرى أنَّ الأرض مسطحة فقوله هرطقة، وتنهال التعنيفات عليه من كلٍّ صوب بدعوى أنَّ الكلام في علم الطبيعة له منهجه ومختصّوه وكذا إنِ استحسن أحدهم أيَّ دعوى في مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء أو الطب وغير ذلك مما حصروا به صفة العلم؛ فإن دعواه خطل لا يغتفر.

ولكن يحقُّ لأيٍّ كان أن يعبر عن وجهته نظره في وجود إله للكون أو عدم وجوده، أو في الحياة بعد الموت أو عدمها، أو في حقانية الدين أو عدم حقانيته، أو في مجمل القضايا الأخلاقية والسياسية والإجتماعية دون أن

يحق لأحد ادعاء الحقيقة فيما يدعيه وإبطال قول غيره، بل تبقى وجهات نظر تحترم كلها، وكأنَّ المقام مقام تعبير عن مشاعر وأحاسيس واستذواقات على حد القول بأن الطعام الكذائي لا يعجبني وهذا اللباس جميل وتلك الصورة قبيحة وغير ذلك مما يستند إلى مشاعر وأحاسيس المعبرين عنها، ولا ضابطة عامة فيها في الجملة.

وحيث إنَّ الحكم على تلك الموضوعات تبعا للإستنسابات والمشاعر التي تنشأ من الشهوات والرغبات، فيصير رأي الرائي يناسب أغراضه وأهواءه، وإذا ما سعى للترويج له سيعتصم به كل من اتفقوا معه في الهوى والغرض ليرسموا من أغراضهم واستحساناتهم الخادمة له هويتهم، فتتشكل العصبيات ويتحول البحث عن الحقيقة للبحث عن الهوية المصطنعة، فتشكّل الأحزاب والجمعيات والمنظمات كل يسعى لإرضاء هواه ولو كان هواه في الحق، إلا أن سعيه له من حيث استهوائه له لا من حيث هو حق.

وصارت التعددية العشوائية مناط الرقي والحضارة، فتساوى الكلُّ في حقِّ التعبير والترويج لرؤاهم وأفكارهم، وإن كانت منتجة للفساد والتلف الأخلاقي والإنساني؛ لأنَّ الفساد فساد في نظر القائل به ولكن فرضه على الآخرين دغمائية ودكتاتورية، فسُخِّر الإعلام بشتى أدواته لتكريس النسبية العملية وتجرئة بني الإنسان على الإستحسان والتدخل في تقييم القضايا الدينية والأخلاقية، فصممت البرامج والإعلانات التي تصبُّ في هذا الغرض لينتج في النهاية جهل عصي على الشفاء وتحلل ورذيلة وفساد للفرد والأسرة والمجتمع، وصيرورة الكل مسعورين ولاهثين بلهفة خلف التطوّر الكاذب والحرية الدجلة.

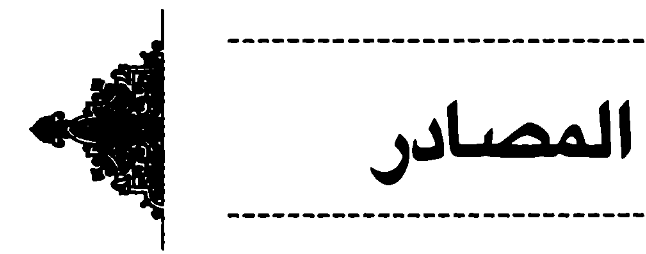
هذا هو الواقع الإنساني المقيت الذي نحيا فيه، والذي يكشف عن البدائية

البشرية المستشرية في عصر سُخِّرَت فيه الطبيعة إلى حدٍّ كبير لإرضاء بنيه دون أن يكون ذلك منشأ لحرية إنسانيته، وإنما في غالب الأحيان والموارد كانت طريقا لاستعباد انسانيته وعبوديته للأهواء والرغبات حيث اختزلت انسانيته فيها.

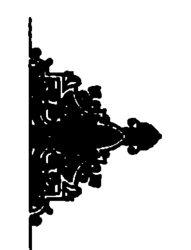
إن الجبين ليندى والأنامل لتنكمش من هول الصدمة التي يعاينها المستطلع لحال الإنسان فكرا وعملا، ولمدى التشوه والتحول في المعاني، والمسخ للحقِّ والحقيقة إلا أنَّ تَقَصِّي ذلك وتفنيده يخرجنا عن الحدود التي يقتضيها موضوع البحث، ويحتاج إلى بسط كلام كثير، ولكن فيما أصّلناه وبنيناه وقوّمناه كفاية للبصير وعون للسالك سبيل النجاة بإنسانيته.

٢. توصية

في الختام لا أجد بداً من القول بأنَّ العقل هو الحبل الذي يجب اعتصام الإنسانية به، لتعبر من قوة الإستكمال إلى كمالها بالفعل، ولن تقوم للإنسانية إنسانيتها إلا بالتخلي عن كلِّ أغياره وتسليم زمام الفكر له فتنقى النفوس عن التبعية والتقليد الأعمى والعصبية، وتوكل مهمة تحصيل العلم بما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ومن يجب الأخذ عنه فيما ليس للعقل شأن الإطلاع على مضامينه، ولا هو تحت سلطان الحواس إلى ما يقضيه العقل بذاته، فلا انتماء للعقل إلا إلى الحقيقة، فلا القومية ولا العرقية ولا المذهبية ولا الجنس ولا الجنسية ولا أي عنوان يمكن أن يخطر في خاطر أحد بذي قيمة في نظر العقل إلا من حيث دخالته في تحقيق غرض العقل بالوصول إلى كمال الإنسانية، وكما كان العقل هو المرجع في ضبط واقعية الحس والتجربة فكذلك هو المرجع في ضوابط العمل والأخذ والقبول والإنتماء.



المصادر



المصادر

- أجوبة المسائل النصيرية لـ نصير الدين الطوسي
- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر لـ علي حرب
- تاريخ الفلسفة الحديثة لـ يوسف كرم
- تاريخ الفلسفة اليونانية لـ أحمد فؤاد الأهواني
- تاريخ الفلسفة اليونانية لـ وولتر ستيس
- تاريخ الفلسفة اليونانية لـ يوسف كرم
- تأملات في الفلسفة الأولى لـ رينية بكارت
- تحقيق في الذهن البشري لـ دايفيد هيوم
- تكوين العقل العربي لـ محمد عابد الجابري
- حكمة الغرب لـ برتراند رسل
- خريف الفكر اليوناني لـ عبد الرحمن بددي
- ربيع الفكر اليوناني لـ عبد الرحمن يدوي
- الرد على الخوارج لـ توما الأكوبي
- الرد على المنطقيين لـ ابن تيمية
- رسالة الاعتقادات لـ محمد تقي المجلسي
- السببة في العلم لـ محمد نفادي

- شرح المشاعر لـ أحمد الأحسائي
- شرح المقاصد لـ التفتازاني
- العقل والغيب لـ إلياس بلكا
- العقلانية لـ جون كوتنغهام
- العقلانية وانتقاداتها لـ محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد علي
- غسق الأوثان لـ فريدريك نيتشه
- الفرضية والعلم لـ هنري بوانكاريه
- فلسفة العلم في القرن العشرين لـ جونالد ديلز
- الفوائد المدنية لـ محمد أمين الأسترآبادي
- في الفكر الفلسفي المعاصر (رؤية علمية) لـ محمد محمد قاسم
- مخاضات الحداثة التنويرية لـ هشام صالح
- المدرسة التفكيكية لـ محمد رضا حكمي
- المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية اعداد حيدر حب الله
- منطق البحث العلمي لـ كارل بوبر
- المنطق الوضعي لـ زكي نجب محمود
- المنطق ومناهج البحث لـ ماهر عبدالقادر محمد علي
- الموسوعة الفلسفية لـ عبد الرحمن يديوي
- نظرية المعرفة لـ محمود زيدان
- نقد الحقيقة لـ علي حرب
- نقض العقل المحض لـ إيمانويل كانط
- الوجود بين السببية والنظام لـ إلياس بلكا

أيها القارئ الذي عزَّ وجوده وأخلاه الزمان من سلَّة جودِه أدعوك وكلّي أملٌ وثقة أنك ستجيب دعوتي وتجوب بقلمك على بضاعتي، فتصفَّحُها متفحّصاً بذهنيَّة العاشق للحق المتجرّد عن كل موروثٍ خَلِق مستنيراً بعقلك المستوْحش الغريب؛ ليجد ذاته فيها فينفض عنه أشواك التغرُّب ويتترَّس بدرْع الحقيقة فيقي نورَه الخفوت.

إليك أيها القارئ هذا الكتاب أعرض فيه نهج العقل الرصين، ودستور الفكر المتين بأسلوب البرهان القويم؛ عسى أن نتخذه معا مسلكا وملاذا آملين أن يقود عقولَنا إلى كمالها النظريّ باقْتناء الحقيقة ويهدي نفوسَنا إلى كمالها العمليّ باقتفاء أثر الفضيلة.



إيران - قم - شارع بوعلي سينا - الزقاق-11 البناية 8
الهاتف: 32937909—25 +98 -9127596259 +98
www.aqliyah.com
info@aqliyah.com